مدخل إلى التصوف الفلسفى
التوحيد المطلق

صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية

الدكتور
إبراهيم إبراهيم محمد ياسين
استاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

٢٠٠٣

الناشر
منشأة المعارف - بالاسكندرية

إهداء

إلى أسرتى وأبنائى وهم الشهود على رحلة كفاحى المضنية، وهم معقد الرجاء فى نفسى، وأملى الذى ما زال علما فى غيب الحق، والذى أرجو أن يكون عينا وحقا، لا خيالا ووهما، إليهم جميعا أهدى هذا البحث ليكون رمزا دائما للجهد الصادق والدءوب، ودليلا على أن الآمال العظام لا تتحقق طواعية، أو بالجلوس القرفصاء، وإنما تستسلم فقط أمام العزائم المنيعة.

إبراهيم إبراهيم ياسين



مقدمة الكتاب



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــة

الحمد لله والصلاة والسلام على قدوة الكاملين وإمام المرسلين سيدنا محمد. وعلى آله وصحبه السلام وبعد: فإن موضوع هذا البحث «صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية»، وهو موضوع على درجة كبيرة من الأهمية إذ أن شخصية القونوى من الشخصيات التى لم يلق على حياتها أو مذهبها ضوء كاف مع أهميتها فى مجال التصوف الفلسفى. يضاف إلى ذلك أن هذا الصوفى المتفلسف تلميذ لابن عربى، تعمق فى فهم مذهبه، ومن ثم أصبحت شروحه على مصنفات أستاذه مفتاحا لفهم ابن عربى ومذهبه فى وحدة الوجود.

ومن هنا كان تأثير القونوى على شارحى مصنفات ابن عربى بالغا، ذلك أنه ربيب الشيخ الأكبر، وتلميذه النابغة الذى لازمه إبتداء من عام ٦١٢هـ وحتى عام ٦٣٨هـ وهى فترة تمتد منذ طفولة القونوى وحتى وفاة ابن عربى فى السنة المذكورة.

وعلى الرغم من المكانة التى تمتع بها القونوى بين اخوانه ومريديه وشيوخ عصره، إلا أن مذهبه ظل مجهولا أو شبه مجهول، وظلت مصنفاته بعيدة عن الضوء لإنغلاق أسلوبها، أو لأنها متفرقة هنا وهناك بين مكتبات الشرق والغرب. واقتضى الأمر منا قبل الشروع فى دراسة حياته ومذهبه جمع ما كتب من مصنفات من مكتبات تركية، والمكتبة الظاهرية، ودار الكتب المصرية.

ومع ذلك، ونظرا للأهمية البالغة لأفكار هذا الصوفى المتفلسف ولأنه يعد حلقة أساسية فى تاريخ المذاهب الروحية فى الإسلام، فقد نبه أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى إلى ضرورة دراسته، والعناية بمصنفاته لما لأفكاره من خطورة وتأثير

على الحياتين العقلية والروحية فى الإسلام، ولقد عنى أستادنا بتجديد الدعوه إلى دراسة هذا الصوفى المتفلسف فى كتابه «المدخل إلى التصوف الإسلامى»، وكذلك فى بحثه عن «الطريقة الأكبرية» فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن عربى

ولقد كان هذا من دوافع إختيارى لهذا الموضوع رغم علمى المسبق بالصعوبات الجمة التى قد تحيط بالبحث وتعرقله، وكان الأمل فى الكشف عن التاريخ الروحى والفكرى لهذا الصوفى المتفلسف، وكذلك الرغبة الشديدة فى إبراز مذهبه فى الوحدة الوجودية بالطريقة العلمية المناسبة وراء إصرارى على المضى قدما فى هذا البحث.

ولقد عرضت فى القسم الأول من هذا البحث لحياة القونوى ونشأته الفكرية فى كنف أستاذه الشيخ الأكبر «ابن عربى»، وكذلك مشاركته شيوخ عصره مجلس الشيخ الأكبر والأخذ عنه، ثم الدروس التى ألقاها عن مصنفات شيخه بعد وفاته، وكذلك المصنفات التى عنى بتصنيفها والتى بلورت أبعاد نظريته فى الوحدة الوجودية التامة.

وعكفت فى القسم الثانى من هذا البحث على دراسة مذهب القونوى مع مقارنته بغيره من المذاهب كلما أمكن ذلك، وحاولت تبّين أوجه الشبه والخلاف بين مذهبه ومذهب شيخه ابن عربى فى الوحدة الوجودية بصفة خاصة، وبين مذهبه ومذاهب غيره بصفة عامة.

وقد عنيت أيضا بتجلية الأثر البالغ الذى تركه هذا الصوفى على عظماء مشايخ عصره كجلال الدين الرومى الذى استمد نفوذه الفكرى من خلال الدروس التى كان يلقيها صدر الدين القونوى شرحا لمؤلفات ابن عربى كالفتوحات المكية، «وفصوص الحكم» على نحو ما أشار إلى ذلك الأستاذان برون E. G. Browne، وعفيفى.

وبيّنت كيف امتد أثره كذلك إلى الشاعر الإيرانى شبسترى، وعبد الكريم

الجيلي، والقاشاني، والجامي، والفرغاني، ومؤيد الجندي، وشمس الدين المكي، ومحمد بن حمزة الفناري وغيرهم

والفكرة الأساسية التي تدور حولها فلسفة القونوي الصوفية هي وحدة الوجود التامة التي تجعل من الكثرة والعالم وهما، ولا تترك مجالا للقول بالتعدد أو القسمة، ولقد كان لهذه الفكرة أثر بالغ على كل ناحية من نواحي مذهبه، فهي تصبغ كل شئ بصبغة الوحدة وتخضع جميع القضايا لها.

وسوف نلاحظ أن القونوي يعالج مذهبه في الوحدة من ثلاث زوايا هي الذات والصفات وفعل الإيجاد.

فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من خلال الذات، قلنا إنها الوجود المطلق الذى لا يتقيد بقيد ولو كان قيد الإطلاق، وإذا نظرنا إليها من خلال أسماء الذات وصفاتها قلنا إنها كانت غيبا في باطن الذات محجوبة بحجب الغيب ثم أظهرها الحق بنور تجليه، فصارت مشهودة موجودة بعد أن كانت باطنة مفقودة، وأما الوحدة من حيث فعل الإيجاد فهي وحدة الوجود العام الذى يفيض على الكون فيضا واحدا بفعل أمر الإيجاد «كن» وهو الأمر الذى ينقل الموجودات من حال ثبوتها في العلم إلى حال وجودها في العين.

وفي الفصل الثاني من هذا القسم بيّنت مع القونوي كيف يقسم الوجود إلى مراتب. وكيف أن المراتب التي يتحدث عنها ما هي إلا إنعكاس أو تجل لأسماء الذات التي تصدر جميعا عن اللازم الأول للذات وهو العلم الذى يعد المرتبة الجامعة والمستهلكة للمراتب جميعها في وحدة الذات.

وفي الفصل الثالث بيّنت كيف يتحدث القونوي عن العلم الإلهي، فيراه مرتبة الغيب الذاتي التي تظهر الأشياء وتكشف عنها بنور الهوية الإلهية الذى هو نور العلم، فتصبح الموجودات بفعل النور الكاشف مشهودة موجودة بعد أن كانت مفقودة، وهو مبحث في الأمور الكلية والعامة - كالوجود والماهية والوجوب والإمكان، وهو مبحث

فيما إذا كان علم الحق مرتبطا بالزمان والمكان أو متعاليا عليهما؟ - وما إذا كان علم الله بالكليات دون الجزئيات أو بالجزئيات من خلال الكليات.

وفى الفصل الرابع عنيّت بدراسة مذهب القونوى فى الإنسان الكامل وفيما وجد هذا الإنسان؟ وكيف وجد؟ وما الغاية من وجوده؟ وما الذى يراد منه مطلقا من حيث الإرادة الكلية؟ وما هى وظائفه الوجودية الأخلاقية والعرفانية؟

وفى الفصل الخامس بيان لنظرية القونوى فى المعرفة بصفة عامة، والمعرفة الصوفية بصفة خاصة، وسوف نتبين مع القونوى أن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الأشياء، وأنه يطلب المعرفة بوجه واحد من أوجه المناسبة الجامعة بينه وبين موضوع المعرفة، كذلك سنتبين أن الحواس تُعجز خيال المدركات الخارجة عن نطاقها.

وأما المعرفة الصوفية عنده فلا تتأتى إلا كشفا ولا تتم إلا بوصول قلب العارف إلى مرحلة يصبح فيها وسعا للحق، ولا يتأتى ذلك إلا بوصول الحق الكامن فى قلب العارف الكامل إلى درجة من الكمال تصير فيها صفات الحق الكامن فى القلب عين صفات الحق المطلق.

ولقد عنيّت بدراسة مذهب القونوى دراسة مقارنة بغيره من المذاهب الصوفية، وحاولت على وجه الخصوص تبّين أوجه الشبه والخلاف بين مذهبه ومذهب شيخه ابن عربى، ولم أغفل مناقشة آراء هذا الصوفى المتفلسف فى ضوء ما توفر لدى من معلومات استقيتها من عدد وفير من المخطوطات والمراجع التى تمكنت من الحصول عليها من مكتبات العالم.

ولم أغفل أيضا تقويم آراء هذا الصوفى المتفلسف على ضوء الكتاب والسنة، الأمر الذى تبيّنت معه أن مشربه ومنحاه الفكرى كان إسلاميا، يحاول الإلتزام بالكتاب والسنة قدر الطاقة، وإن كان يسلك فى ذلك طرق متفلسفة الصوفية فى تأويله للنصوص.

من هنا اعتبرت آراء القونوى من قبيل الإجتهاد بالرأى سواء كان ذلك لما يتعلق بمذهبه أو ما يرتبط بتأويله للآيات القرآنية وشروحه للحديث النبوى، وقد يصيب فى هذا ويخطأ.

ولقد اعتمد هذا البحث على الكثير من النصوص التى كانت الأساس الذى بنى عليه الباحث نتائج بحثه وكذلك البناء الفلسفى لهذا البحث كله، وهو أمر لم يكن هناك غنى عنه فى هذا الموضوع بالذات.

كذلك كان إبراز النصوص من الأهمية بحيث يتضح أنه لا يمكن فهم مذهب القونوى إلا من خلالها، وإن كان أسلوبه رمزيا معقدا ويحوى كثيرا من المعانى الباطنة التى لا تتبين لقارئه بسهولة.

ولا يفوتنى هنا أن أشكر كل من ساهم فى إنجازى لهذا البحث حتى أخذ شكله النهائى، وأخص بالشكر إدارة قسم المخطوطات بدار الكتب المصرية. وكافة العاملين بهذا القسم على ما قدموه من عون عظيم كان له أثره فى العثور على العديد من المخطوطات، كان يظن أنها مفقودة.

كما أوجه شكرى أيضا إلى الأستاذ ماجد الذهبى مدير دار الكتب الظاهرية بمجمع اللغة العربية بدمشق على ما أبداه من تعاون مخلص كان من نتائجه أن اكتشفت ما هو منحول من مصنفات القونوى، كما زودنى بمخطوطات للقونوى كانت مادة لهذا البحث. بالإضافة إلى المراجع التى حصلنا عليها فى اللغات العربية، والفارسية، والإنجليزية، والألمانية، والفرنسية.

وإنى لأرجو أن أكون قد وفقت فى تقديم صورة متكاملة عن تاريخ حياة صدر الدين القونوى ومذهبه الصوفى الفلسفى.

والله الموفق

إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

القسم الأول

الفصل الأول

القونوي

سيرته ومنزلته وأثره

القسم الأول

الفصل الأول

سيرة صدر الدين القونوى

١- تمهيد
٢- القونوى إسمه ولقبه وأسرته
٣- مولده ونشأته
٤- القونوى فى دمشق
٥- القونوى فى مصر
٦- وفاة القونوى
٧- ثقافة القونوى
٨- صدر الدين القونوى فى رأى خصومه
٩- مكانة القونوى بين معاصريه وتلاميذه ومن جاءوا بعده
١٠- القونوى بين جلال الدين الرومى ونصير الدين الطوسى
١١- الطريقة الصدرية



الفصل الأول

سيرة القونوى

تمهيد – القونوى إسمه ولقبه وأسرته – مولده ونشأته – القونوى فى دمشق – القونوى فى مصر – وفاة القونوى – ثقافة القونوى – صدر الدين القونوى فى رأى خصومه – مكانة القونوى بين معاصريه وتلاميذه ومن جاءوا بعده – القونوى بين جلال الدين الرومى ونصير الدين الطوسى – الطريقة الصدرية.

(أ) تمهيد:

ترجم بعض المتقدمين والمتأخرين للقونوى إلا أن المصادر التى ترجمت له لا تمدنا بشئ مفصل عن حياته التصوفية، كما لا تشير إلى أساتذته الذين تأثر بهم فى سلوكه باستثناء أستاذه «الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى» كذلك لا نعثر فيما صنف على مادة وافية عن أسرته ونشأته الأولى.

لذلك كان ضروريا أن نستمد الكثير من هذه المعلومات فيما روى عن حياته وأسرته وفلسفته الصوفية من مصادر تاريخية عديدة، وكذلك حاولنا الاستعانة بما أشار إليه القونوى أحيانا عن نفسه وأسرته متفرقا فى مصنفاته.

والتراجم التى عثرنا عليها تختل من حيث الأهمية ووفرة المعلومات وأصالتها. وأقدم هذه الترجمات تلك التى كتبها أبو نصر تقى الدين بن عبد الوهاب السبكى المتوفى سنة ٧٧١هـ، فى كتابه «طبقات الشافعية الكبرى»[١]، وأوفى الترجمات تلك التى قدمها عبد الرحمن الجامى المتوفى سنة ٨٩٨هـ «نفحات الأنس»[٢]، وكذلك الترجمة التى قدمها عبد الرؤوف المناوى المصرى المتوفى سنة ١٠٣١هـ فى

---

(١) تاج الدين نصر عبد الوهاب السبكى، طبقات الشافعية الكبرى، بيروت، جـ٥، ص١٩.

(٢) عبد الرحمن الجامى، نفحات الأنس، نسخة خطية رقم ٣٣ فارسى، دار الكتب المصرية، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.

كتابه «الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية»[1] وهى من أوفى ما كتب عن القونوى، وقد نقل العديد من كُتّاب التراجم عنها كما نقلوا عن ترجمة عبد الرحمن الجامى.

وقد وقفنا على ترجمات أخرى قصيرة وأقل أهمية من تلك التى أشرنا إليها أنفا،ومنها الترجمة التى كتبها عبد الوهاب الشعرانى المتوفى سنة ٩٢٣هـ، فى كتاب «الطبقات الكبرى»[2]، ومنها أيضا الترجمة التى كتبها أشرف جهانكيز أسمانى صاحب «اللطائف الأشرفية»[3] فى مقدمة «إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن».

وثمة ترجمات أخرى حديثة اهتمت بذكر مؤلفات القونوى ومصنفاته، وخلت من الحديث عن نشأته وأسرته، ومنها ترجمة محمد توفيق البكرى فى كتابه «بيان الطرق الصوفية فى العالم الإسلامى»[4]، وترجمة خير الدين الزركلى فى «قاموس الأعلام»[5]، وترجمة قاسم غنى فى كتابه «تاريخ التصوف فى الإسلام»[6] وهى ترجمات قصيرة إلا أنها لا تخلو من فائدة. ولقد حاولت الإستفادة من جميع المصادر التى ترجمت للقونوى وتناولت حياته – وأسرته بهدف رسم صورة واضحة ومتكاملة لحياة هذا الصوفى المتفلسف وفلسفته وإسمه ولقبه ونسبه وأسرته:

يذكر غالبية المترجمين أن إسمه «محمد بن إسحاق بن يوسف بن على القونوى[7]، ويكنى بابى المعالى»[8]، وينعت بصدر الدين[9].

(١) المناوى، الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية، نسخة خطية رقم ٢٥٩ تاريخ، دار الكتب المصرية، جـ٢، ص٢٥١.

(٢) الشعرانى، الطبقات الكبرى، القاهرة بدون تاريخ، جـ٢، ص١٧٣.

(٣) أشرف جهانكيز أسمانى، اللطائف الأشرفية، ترجمة القونوى الواردة فى مقدمة إعجاز البيان فى تفسير القرآن، طبعة حيدر أباد، ١٣١١هـ المقدمة، ص٥، ٧.

(٤) محمد توفيق البكرى، بيان الطرق الصوفية الموجودة فى العالم الإسلامى، القاهرة ١٣٢٣هـ، مادة الطريقة الصدرية.

(٥) الزركلى، قاموس الأعلام، بيروت ١٩٨٠م، المجلد السادس، ص٣٠.

(٦) قاسم غنى، تاريخ التصوف فى الإسلام، مصر ١٩٧٣ جـ٢، ص٧٠٣.

(٧) تقى الدين السوبكى، طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة الثانية، مصر ١٩٧٤ ص٧٧.

(٨) عبد الرحمن الجامى، نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين القونوى.

(٩) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.

وهو ينسب إلى عدة بلاد. فينسب إلى قونية فيلطق عليه «القونوى»[١] باعتبار مولده ومسقط رأسه ونشأته الأولى فى مدينة قونية التركية. وينسب إلى بلاد الروم فيقال له «الرومى»[٢] لأن مولده كان فى أعظم المدن الرومية الإسلامية وهى مدينة قونية التى كانت مقرا «للروم السلاجقة»، ومركزا دينيا هاما بعد أن آلت إلى الترك العثمانيين»[٣]، وكان لقب رومى يطلق غالبا على علماء المسلمين من الأتراك وخصوصا علماء قونية التى كانت واقعة تحت الحكم السلجوقى الرومى على نحو ما يذكر «طاش كبرى زاده»[٤].

وينسب إلى مدينة ملطية فيقال له «الملاطى»[٥] لصلة ربطت بينه وبين مدينة ملطية حيث أمضى بها شطرا من «حياته برفقة أستاذه الشيخ الأكبر كما يستفاد مما ذكره «هلموت ريتر H. Rtter»[٦] «وآسين بلاسيوس»[٧]، وقد نقله الأول عن القراءة المدونة على غلاف «جامع الأصول فى أحاديث الرسول»[٨] نسخة قونية.

ويشير ما كتبه الشريف سليمان الهاشمى العلوى على غلاف السفر السادس من كتاب «الفتوحات المكية»[٩] إلى أن القونوى وأصحابه كانوا قد التحقوا بالشيخ

---

(١) يوسف بن تغرى بردى، المنهل الصافى، مخطوطة رقم ١٣٤٧٥، تاريخ بدار الكتب المصرية جـ٤، ص٦٢٧.

(٢) الكواكب الدرية، المجلد الثانى، جـ٢، ص٢٥٢.

(٣) ابن خلدون، كتاب العبر، طبعة أولى، بيروت ١٩٦٨م، المجلد الخامس ص ٣٤٨، ٣٥٤.

(٤) طاش كبر زاده، مفتاح السعادة، تحقيق كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور مصر بدون تاريخ جـ١، ص٢٣.

(٥) محيى الدين بن عربى، الفتوحات المكية، نسخة خطية، مكتبة قونية، السفر السادس هامش الفتوحات المكية تحقيق د. عثمان يحيى، ود. ابراهيم مدكور مصر ١٩٧٨ السفر السادس، ص٤٥ بالهامش.

(6) Hellmut Ritter, Autegraphs in Turkieh libraries, Oriens Journal of international society of oriental research, E. J. Brill, 1953, V. 6. P. P. 70- 75.

(٧) أسين بلاسيوس، ابن عربى حياته ومذهبه، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى الكويت ١٩٧٩، ص٧٧.

(8) Oriens Journal, 30-6-1953, V. 6. & V. IXX III P. 70-71.

(٩) الفتوحات المكية، السفر السادس، ص٤٥ بالهامش.

ابن عربى فى ملطية وأقاموا هناك، واشتغلوا بتدوين الكتب والمصنفات فترة غير قصيرة من الزمن وهو ما الصق القونوى بإسم المدينة المشار إليها فأسمى «الملاطى».

على أن أهم الألقاب وأكثرها شيوعا فى المصادر لقب «صدر الدين»[١] فقد تكرر هذا اللقب فى جميع مصنفاته وأشار إليه معظم كتّاب التراجم اعترافا بفضله، ومكانته بين شيوخ عصره.

أما عن أسرته التى نشأ فيها فلا تمدنا المصادر التى وقفت عليها بمعلومات وافية عنها. إلا أن موسى الصدرى صاحب كتاب «رغائب المناقب»[٢] يذكر أن والده الشيخ صدر الدين القونوى هو «مجد الدين إسحاق بن محمد بن يوسف بن على القونوى، وأنه كان صديقا حميما للشيخ الأكبر محى الدين بن عربى. ويضيف أنه التقى بالشيخ الأكبر فى مكة المكرمة أثناء أدائهما لفريضة الحج وبينما كان مجد الدين القونوى على رأس بعثة الحج القادمة من قونية. وكان مجد الدين القونوى يعيش فى سوريا آنذاك وقدم إلى مكة ليرأس بعثة الحج – ومن مكة قاد رحلة العودة إلى قونية عبر بغداد والموصل برفقه الشيخ الأكبر ابن عربى، ووصلت بعثة الحجيج إلى «ملطية» فى غضون شهر ذى الحجة سنة ٦٠١ هـ.

ويؤكد «أحمد أطش»[٣] الباحث فى التراث التركى فى بحثه عن إبن عربى فى دائرة المعارف الاسلامية «قصة لقاء مجد الدين إسحاق القونوى، وابن عربى كما يذهب إلى نفس الرأى هلموت ريتر Hellmut Ritter[٤] فيذكر نفس القصة فى

---

(١) ابراهيم بن إسحاق التبريزى، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور شرح النصوص، نسخة خطية رقم ٧٨٥ تصوف طلعت المقدمة.

(٢) موسى الصدرى رغائب المناقب نسخة خطية، مكتبة خالد أفندى تركيا، رقم ٢/٢٧٧ ترجمة صدر الدين القونوى.

(3) Ates (A.); Art Tbn Arabi; Encyclopedia of Islam V. III.

(4) Autographs in Turkish Libaries; Oriens Journal: 1953 V. 6p. p. 70-75.

راجع أيضا رغائب المناقب، ترجمة صدر الدين القونوى.

بحثه الذى نشرته المجلة العلمية "ORLENS" والتى تصدر عن الجمعية العالمية للأبحاث الشرقية.

وتذكر المصادر أن مجد الدين القونوى كان قد نال الحظوة عند السلطان كيخسروا سلطان قونية، فأرسل الأخير يدعو مجد الدين إلى مملكته فحضر إليه برفقة صديقه إبن عربى حيث تلقى الهدايا من السلطان[١].

ويبدو أن لقاءات مجد الدين القونوى بالشيخ ابن عربى قد تكررت فيما بعد بين عامى ٦٠١، ٦٠٦[٢].

ويعتقد أن الصداقة التى ربطت بين الشيّخين كانت مقدمة لزواج إبن عربى من «أرملة مجد الدين القونوى»[٣] وهى الواقعة التى يؤرخ لها عبد الرحمن الجامى على أساس أنها وقعت عام ٦١٢هـ[٤] بعد وفاة مجد الدين.

ويعتمد هلموت ريتر فى التأريخ لهذه الواقعة على ما ذكره موسى الصدرى فى كتابه «رغائب المناقب» الذى أشرنا اليه أنفا.

وأما أحمد أطش فيتناول قصة هذا الزواج بشيئ من الحذر، بل يشك فى صحتها اعتمادا على أن القونوى لم يشر فى مؤلفاته إلى ابن عربى على أنه والده – كزوج لأمه كما لم يذكر بن عربى صدر الدين على أنه ربيبه – إبنه لزوجته»[٥].

ويميل غالبية الذين ترجموا للقونوى إلى تأكيد صحة هذه الواقعة. لذلك فهم يشيرون إلى القونوى غالبا بإعتباره ربيب الشيخ الأكبر وإبنه المتبنى، وأن إبن عربى

---

(1) A. Ates'; Art Ibn Arabi; Encyclopedia of Islam; V III.
(2) A. Ates; Art Ibn Arabi; Encyclopedia of Islam; V III.
(3) A. Ates; Art Ibn Arabi; Encyclopedia of Islam; V II.
(٤) نفحات الأنس، ترجمة صدر الدين قونيوى.
(٥) موسى الصدرى، رغائب المناقب، ترجمة صدر الدين قونيوى. راجع أيضا:
A Utographs in Turish Libraries; V. 6. P. P. 70 - 75.

والده الروحى فيقول عنه عبد الرحمن الجامى مثلا فى «نفحات الأنس» إنه كان ربيبا للشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى»[1].

ويتابع الجامى كثير من الباحثين من أمثال طاش كبرى زاده الذى يذكر أن «الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى تزوج من والدة صدر الدين ورباه واهتم به[2] كما يعتقد كل من هلموت ريتر، وأحمد أطش أن إبن عربى كان قد اهتم بتربية صدر الدين القونوى بعد وفاة صديقه الحميم مجد الدين بن محمد القونوى – والد صدر الدين»[3]، وإن كان أطش يشك فى رواية زواج إبن عربى من والده صدر الدين كما قدمنا أنفا.

ويذهب أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى إلى أن القونوى ليس مجرد تلميذ من تلامذة الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى بل هو أكثر من هذا بكثير – فهو ربيبه وإبن عربى أبوه المعنوى»[4].

ويستفاد من كل ما تقدم أن نشأة القونوى بكنف الشيخ الأكبر قد وفرت له التربة الخصبة التى ترعرع فيها، والمصدر الروحى والفكرى والفلسفى الذى استقى منه أصول ثقافته الروحية التى يجمع بها بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، وبين علوم الظاهر وعلوم الباطن.

(٣) مولده ونشأته العلمية وأساتذته:

اختلف معظم الذين ترجموا للقونوى فى تحديد تاريخ مولده وقد استطعنا بنوع من الإستنتاج أن نتوصل إلى هذا التاريخ على وجه التقريب.

---

(١) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين القونوى.

(٢) مفتاح السعادة، جـ٢، ص٢٠٤.

(3) A. Ates; Aart Ibn Arabi; Encyclopedia of Islam. See too: A utographs in turkish libraries; V, 6. p. 72. p. 73.

(٤) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، الطريقة الأكبرية بحيث نشر فى الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة، لوفاة بن عربى، القاهرة ١٩٦٩م، ص٣٤١.

فيذكر عبد الوهاب الشعرانى فى طبقاته الكبرى أن وفاة القونوى كانت – عن نيف وستين عاما»[1] وهو ما يشير إلى أنه توفى وله من العمر إما واحد وستون عاما أو ثنتا وستون عاما أو أكثر من ذلك، ولما كانت وفاته كما يذكر «السبكى»[2] «والجامى»[3] سنة ٦٧٣هـ – وهو ما سوف نتعرض لإثباته فيما بعد – فإن ميلاد القونوى يكون على وجه التقريب واقعا بين عامى ٦٠٤هـ، ٦١٢هـ.

على أن هناك طائفة من المترجمين حاولوا تحديد تاريخ ميلاد القونوى فأشاروا إلى أنه كان عام ٦٠٦هـ، على وجه التقريب، ومن هؤلاء موسى الصدرى، ونقله عنه «أحمد أطش»[4]. كما يذكر المستشرق الألمانى «كارل بروكلمان»[5] أن القونوى ولد سنة ٦٠٧هـ ١٢١٠/١٢٠٩م وهو ما يتفق وما توصلنا إليه من أن ميلاد القونوى كان واقعا بين عامى ٦٠٤هـ ٦١٢ هـ على وجه التقريب لا التحديد.

وتقع الفترة التى ولد فيها القونوى من بداية القرن السابع الهجرى أثناء حكم الملك كيكاوس لقونية[6]، وهو الملك الذى شجع بن عربى على الإقامة فى قونية الأمر، الذى جعل بن عربى محل التقدير والاحترام، ودعاة للعودة إلى قونية حتى قرّ له أن يتزوج من والدة صدر الدين القونوى حوالى سنة ٦١٢هـ[7] كما ذكرنا آنفا.

---

(١) الطبقات الكبرى، جـ١، ص١٧٧.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، جـ٥، ص١٩.

(٣) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.

(4) Art Ibn Arabi; Encyclopedia of Islam.

(5) Brockelman Geschichte der Arbischen Litteratur; Berliln 1898 p. p. 585- 586 & Supplementabande: 1eiden 1939. p.p. 807 - 808.

(6) Art Ibn Arabi, Encyclopedia of Islam.

راجع أيضا آسين بلاسيوس، ابن عربى حياته ومذهبه، ص٦٦.

(7) Hellmut Ritter; Oriens Journal; V. 6 p. 70.

ويستنتج من هذا أن عناية ابن عربى بربيبه صدر الدين كانت قد بدأت فى وقت مبكر من حياة القونوى وعندما كان طفلا لم يتجاوز سنى عمره الأولى.

وهذا يفضى إلى نتيجة أخرى مؤداها أن رعاية الشيخ الأكبر للقونوى شملت الشطر الأعظم من حياته، خصوصا إذا علمنا أن التلميذ ظل مرتبطا بأستاذه إلى أن توفاه الله بدمشق عام ٦٣٨هـ وهى فترة تزيد عن ثلاثين عاما.

وقد جعلت هذه الرفقة الطويلة من القونوى تلميذا نابغة فى طريقه أستاذه، ثم أستاذا فى طريقه شيخه، ويقول عبد الرحمن الجامى «إن الشيخ صدر الدين القونوى كان شيخا كبيرا جامعا بين العلوم الظاهرة والباطنة، والعقلية والنقلية وكان ربيبا للشيخ الأكبر. وناقدا لكلامه، لا يصل أحد إلى حقيقة مسألة الوحدة إلا بتتبع تحقيقاته»[1]

ونحن نلاحظ أن أثر الأستاذ على ربيبه كان عظيما مما جعله متمكنا من شرح مصنفاته على أفضل وجه، وكتاب «الفكوك» الذى هو شرح الفصوص هو المرجع لبقية الشروح، بل هو حسب قول الأستاذ أبو العلا عفيفى أعظم هذه الشروح على الاطلاق»[2]

ويعترف مؤيد الدين الجندى أن الشرح الذى قدمه لفصوص الحكم إنما كان نتيجة للشرح الذى سمعه من الشيخ صدر الدين. فيقول: «كان الشيخ صدر الدين يشرح ويبين لى غوامض خطبة الفصوص فورد فى ذلك على الشيخ الواردات الإلهية، والفيوضات الربانية، حتى وصل أثرها وبركاتها إلى فتصرف إذ ذاك فى فكشف لى ما فى الفصوص من أوله إلى آخره»[3]

---

(١) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.

(٢) أبو العلا عفيفى، شرح فصوص الحكم والتعليقات، طبعة مصر ١٩٤٩، المقدمة، ص٣

(٣) نفحات الأنس، ترجمة شيخ مؤيد الدين الجندى، راجع أيضا حاجى خليفة، كشف الظنون، مصر ١٣١١هـ، جـ٢ ص١٩١

ويمكن القول إن حياة القونوى قد مرت بطورين: يبدأ الطور الأول بنشأته فى كنف بن عربى تلميذا له يسمع منه ويأخذ عنه

وينقسم هذا الطور إلى فترتين. تبدأ الأولى فى قونية عام ٦١٢ هـ بزواج «إبن عربى» من والدة صدر الدين وتمتد إلى عام ٦٢٠هـ قبل وصوله مع أستاذه إلى دمشق. وأما الفترة الثانية فهى التى تعقب وصول الأستاذ وتلميذه إلى دمشق للاستقرار بها حتى عام ٦٣٨هـ حيث توفى بن عربى ودفن هناك.

أما الطور الثانى فى حياة القونوى فيقع بعد وفاة أستاذه، فقد تمكن التلميذ من أن يجلس فى مقام شيخه ابن عربى يلقى دروسا لاقت إقبالا عظيما من شيوخ عصره، وكانت هذه الدروس حول كتابى «الفصوص» و«الفتوحات» لإبن عربى. ويذكر الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى[١] أن جلال الدين الرومى كان من بين العلماء الذين حضروا مجالس القونوى العلمية وهو ما يوضح إلى أى مدى كانت هذه محل تقدير العلماء واقبالهم.

كذلك يصفه «أشرف جهانكيزا أسمانى» بأنه كان من أكبر المشايخ الذين جمعوا بين العلوم الظاهرة والباطنة، والعقلية والنقلية، ويضيف أنه تربى فى حجر «الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى حتى صار خليفة له، وجلس فى مقامه بعد وفاته لاشاعه علومه ومعارفه، كما حضر عنده جمع من العلماء وكثير من العرفاء مثل مؤيد الدين الجندى، ومولانا شمس الدين المكى، والشيخ فخر الدين العراقى، والشيخ سعد الدين الفرغانى وغيرهم من أكابر المشايخ[٢].

ولم يقتصر تأثير ابن عربى على القونوى على مجرد اخذه علوم الشيخ الأكبر أو شرحها فى مجالسه، بل لقد امتد هذا التأثير ليشمل معظم جوانب حياة القونوى وفكره سواء كان ذلك فى حياة الشيخ الأكبر أو بعد مماته.

(1) A. AFFi; The mystical philosophy of Muhyıd- Din Ibn Arabi: CAMIBRIDGE: 1939: P. XTT

(٢) راجع إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، المقدمة ص.ص ٥ ,٧

لهذا نجد القونوى يزعم أن لقاءاته بأستاذه ظلت مستمرة بعد مماته، وأنه ظل يستوحى أفكاره فيما جرى بينهما من لقاءات متكررة فى المنام – فى الرؤى والأحلام[1]. أو فيما يشبه الخيال وأحلام اليقظة – فيروى القونوى أنه بينما كان يسير فى الخلاء بين عدن وطرسوس بعد عودته من زيارة لقبر شيخه حصل له ما يشبه الغيبة، فتمثل له روح الشيخ الأكبر وكأنه نور صرف فقال يا مختار أنظر إلى، وإذا الحق جلّ وتعالى تجلى له فى حال يشبه الغيبة أو فيما يشبه المنام – كما يزعم – وهو يصف هذه الغيبة بقوله: «فغبت عنى به فيه على قدر لمح البصر ثم أفقت حالا. وإذا بالشيخ الأكبر بين يدى، فسلم سلام المواصلة بعد الفرقة، وعانقنى معانقة مشتاق، وقال الحمد لله الذى رفع الحجاب، وواصل الأحباب وما خيب القصد والإجتهاد»[2].

ورواية القونوى على هذا النحو تفصح عن خيال خصب، كما تؤكد الدور الإبداعى الذى لعبته ملكة الخيال فيما كان يتصوره من مشاهد ورؤى.

والمشاهد والرؤى التى سجلها القونوى فى كتابه «النفحات الإلهية» هى من صنع المخيلة التى تعمل ليل نهار على الاتصال بالعالم الروحانى وتشكيله على نحو ما يتصور سواء كان ذلك فيما يتصوره حال الغيبة التى يدخل فيها على «قدر لمح البصر على حد تعبيره»[3] أو فيما يعرض له من منامات.

ولا يجب أن نفهم من ذلك إمكانية عودة الأموات إلى الدنيا وإنما القونوى قائل بنوع من الحياة البرزخية[4] – وردت إليه الإشارة فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: «ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون»[5] أى أن هناك حاجزا ومانعا يمنع عودة الأرواح إلى عالمنا هذا.

---

(١) صدر الدين القونوى، النفحات الإلهية، نسخة خطية رقم ٢٧٤ تصوف طلعت، دار الكتب المصرية، ص٥٩.

(٢) الكواكب الدرية، المجلد الثانى، ص٢٥١. (٣) الكواكب الدرية، المجلد الثانى، ص٢٥٢.

(٤) صدر الدين القونوى، مفتاح الغيب، مخطوطة رقم ٢٧٣ تصوف، دار الكتب المصرية، ص١٩٥.

(٥) سورة المؤمنون، الأية ١٠٠.

وتسمى هذه الحياة التى تحياها الأرواح بعد إنتقالها - الحياة البرزخية - وهى حياة متوسطة بين الحياة الدنيا والبعث.

وأما الرواية التى يقدمها «ابن العماد الحنبلى» والتى تشير إلى أن القونوى كان يعتقد فى شيخه القدرة على الاجتماع بمن شاء من الأنبياء والأولياء السابقين فانها تخضع للتفسير القائل إن هذا كان يتأتى للقونوى بانسلاخ روحه كى تكون قادرة على لقاء من شاء من أرواح السابقين - ويحدث هذا إما باستنزال روحانية النبى أو الولى المراد لقاؤه وتخيل صورته متجسدا «فى صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية التى كانت له فى حياته، أو إن شاء أحضره فى نومه فى رؤيا أو حلم، وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به - كما يدعى»[1].

أما عن أساتذة القونوى الآخرين فإن المصادر لم تمدنا بشيئ عنهم، ويبدو أن القونوى الذى كان مبهورا بشيخه ووالده الروحى قد تغافل فى غمرة إعجابه به أن يذكر شيئا عن أساتذته الآخرين الذين قد يكون متأثرا بهم، كما لم يتطرق إلى الحديث عن المصادر التى استقى منها عناصر فلسفته الصوفية باستثناء إشاراته الدائمة إلى مصدره الدائم المتمثل فى الشيخ الأكبر، وهو ولاشك من أغنى المصادر التى يمكن أن يستند إليها ويأخذ عنها.

(٤) القونوى فى دمشق:

أمضى القونوى الشطر الأكبر من حياته فى دمشق، فقد ظلت مقراً له هو وأستاذه منذ انتقلا إليها فى عام ٦٢٠هـ، ومن الثابت أن القونوى بقى فى دمشق وجلس فى مجلس أستاذه وأقام فى مقامه، والتقى هناك بالعديد من أصحابه، والعرفاء فى عصره كما قدمنا.

---

(١) إبن العماد الحنبلى، شذرات الذهب، القاهرة ١٣٥١، جـ٥، ص١٦٩.

وقد اتفق على هذا - عبد الرحمن الجامى[1] وأشرف جهانكيز أسمانى[2] وتابعهم العديد من الباحثين المحدثين.

ولعل هذا هو الذى دفع الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى القول بإن صدر الدين القونوى قد أمضى فترة تمتد ثلاثين سنة بعد وفاة أستاذة بدمشق أولا ثم فى قونية من بعد وهو يلقى دروسه عن أحد الكتابين الرئيسيين لأستاذه بن عربى وهو كتاب «فصوص الحكم» ويشير إلى أن هذه الدروس لقيت رواجا هائلا وتأثر بها شخصيتان من حملة لواء الشعر الفارسى فى القرن الثالث عشر/ السابع الهجرى، هما فخر الدين العراقى وأمجد الكرمانى»[3].

إلا أن الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى يعود فيقرر أن صدر الدين القونوى كان قد ترك دمشق بعد وفاة ابن عربى مباشرة وارتحل إلى قونية وظل بها إلى أن وافته المنية - يقول: «وبعد وفاة بن عربى سنة ٦٣٨هـ ٢٤٠٢م. إرتحل صدر الدين القونوى إلى قونية، وهناك كان فخر الدين العراقى ممن حضروا مجلسه وبقى فيها يتولى التدريس إلى أن أدركته المنية فى نفس السنة التى توفى فيها جلال الدين الرومى قبله بقليل»[4].

وتفسير التناقض الذى وقع فيه الدكتور بدوى يرجع فى رأينا إلى أن القونوى الذى اتخذ من دمشق مقرا له بعد وفاة إبن عربى ظل يتردد على قونية التى أحبها كثيرا وافرد عليها مكانة خاصة فى مصنفاته - فما يذكرها إلا ويقول: «قونيه حماها الله»[5]. ولم يكن حبه لدمشق بأقل من حبه لقونية وهو ما يستفاد من وصيته

---

(١) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.
(٢) مقدمة إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، ترجمة القونوى، ص١٧.
(٣) عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، الإنسان الكامل فى الاسلام، مكتبة النهضة مصر، ١٩٥٠، ص٤٧.
(٤) الإنسان الكامل فى الاسلام، ص٦٤.
(٥) النفحات الإلهية، ورقة ٥٩

الأخيرة التى أوصى فيها أن ينقل تابوته إلى دمشق، ويدفن عند ابن عربى - كما يذكر الشعرانى[1].

ومما يدلنا على إعتياد القونوى التردد بين قونيه ودمشق ما يحدثنا به عبد الرحمن الجامى من أن قطب الدين الشيرازى كان يلتقى بصدر الدين القونوى فى قونيه وأنه قرأ عليه «جامع الأصول فى الحديث»[2] هناك.

ولقد بحثنا فيما كتبه القونوى عن رحلاته فوجدناه يؤرخ لبعض تنقلاته بين قونية والشام، فيذكر أنه كان موجودا فى حلب ليلة الأحد التاسع من شهر شعبان سنة أربعين وستمائة. ويوثق لهذا فى كتابة «النفحات الإلهية»[3].

ويضيف أنه كان فى قونية فى التاسع عشر من جمادى الأولى لسنة إثنين وخمسين وستمائة[4].

كذلك يؤرخ القونوى لبعض الوقائع والرؤى التى جرت له بينما كان موجودا فى دمشق ويذكر واقعة وقعت له ليلة الجمعة التى صبيحتها خامس ربيع الآخر لسنة إثنين وستين وستمائه[5].

كما أننا وقفنا على مدون على مخطوطة «التجليات الإلهية» التى كتبها الشيخ محيى الدين بن عربى نزولا على رغبة تلميذه المحبوب صدر الدين القونوى[6].

ويوضح هذا السماع أن المخطوطة المشار إليها كانت قد قرأت على الشيخ صدر الدين القونوى بمدينة قونية سنة ٦٦٧هـ»[7].

(١) الطبقات الكبرى، جـ٢، ص١٧٧.
(٢) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.
(٣) راجع النفحات الإلهية، ورقة ٥٩.
(٤) النفحات الإلهية، ورقة ٥٩.
(٥) النفحات الإلهية، ورقة ٦.
(٦) عثمان يحيى (الدكتور)، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد بحث نشر فى الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاة محيى الدين بن عربى، القاهرة ١٩٦٦م، ص. ص٢٢٣، ٢٢٤.
(٧) محيى الدين بن عربى، التجليات، نسخة خطية رقم ٣٨/١٦٨٦ب ٥٥٢ قونية اللوحة الأولى.

ويستفاد من هذا السماع أن صدر الدين كان موجودا فى قونية فى التاريخ المشار إليه. كذلك يمكن القول إن القونوى الذى عاش فى دمشق كان لا يلبث أن يعود إلى قونية ثم إلى الشام المرة بعد المرة، وأن حنينه إلى مسقط رأسه لم ينقطع طوال حياته، فما كان يغيب عن قونية حتى يشده الحنين إليها، فلا هو استقر فى دمشق بصفة نهائية، ولا هو استقر فى قونية، بل أمضى حياته متنقلا بين المدينتين.

(٥) القونوى فى مصر:

من المرجح أن القونوى قد قام بزيارة مصر عدة مرات، وهو يشير إلى قدومه إليها فى رحلتين أثبتهما فى كتابه «النفحات» إلا أنه لم يحدد تاريخا لهما، فيقول: «وأخبرت فى الديار المصرية فى مشهد غيبى كمالى، بخطاب صريح إلهى حال شهود حقيقة الخلافة بأمور من جملتها أن ظهر لى الآن من الغيب نحو ألفى خليفة»[1].

وفى موضع آخر يقول القونوى: «ورد علىّ وارد قوى وأنا عابر فى بعض أسواق القاهرة. قال من لم يعمل فيما علم بما يعلم أتى عليه من حيث لا يعلم»[2]. ويستفاد من الرواية الأولى أنه كان بالديار المصرية، ومن الرواية الثانية أنه كان بالقاهرة على وجه التحديد.

ولقد حاولنا البحث عن تاريخ تواجد القونوى فى مصر فلم نعثر على ما يفيد ذلك فيما رواه المؤرخون وكتّاب التراجم.

إلا أن هيلموت ريتر Hellmut Ritter يذكر أنه عثر على نسخة خطية من التعليق الذى كتبه القونوى على شرح قصيدة الثائية الكبرى لسعد الدين الفرغانى،

---

(١) النفحات الإلهية، ص٣٢.

(٢) النفحات الإلهية، ص٧١

ويشير إلى أن القونوى نفسه يذكر أنه كان فى القاهرة والتقى بصاحب التائية عمر بن الفارض إلا أنه لم يتكلم معه»[١].

فإذا علمنا أن عمر بن الفارض توفى سنة ٦٣٢هـ - فان هذا يعنى أن صدر الدين القونوى كان موجودا فى القاهرة فى التاريخ المذكور سنة (٦٣٢هـ) أو قبلها بقليل ويستفاد كذلك من هذا التاريخ أن الزيارة كانت فى حياة الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى الذى توفى سنة ٦٣٨هـ[٢].

وأما متى جاء القونوى إلى مصر للمرة الثانية فيستفاد من رواية أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى الذى يذكر فى بحثه عن ابن عطاء الله السكندرى أن أبو الحسن الشاذلى كان قد وفد إلى مصر ومعه جملة من تلاميذه ومريديه واستوطنوا الإسكندرية وكان ذلك حوالى سنة ٦٤٢هـ، ثم كونوا مدرسة صوفية شهيرة بها»[٣]. فإذا علمنا أن صدر الدين القونوى كان قد التقى بالشيخ أبو الحسن الشاذلى وتكلم بحضرته بعلوم كثيرة[٤]. فإن زيارة القونوى لمصر للمرة الثانية تكون قد وقعت فى التاريخ المشار إليه ٦٤٢هـ حتى يتمكن من لقاء الشاذلى.

كذلك يمكن القول إن القونوى كان فى زيارة مصر عام ٦٤٨هـ، ويُستفاد هذا من رواية الفاسى التى يذكر فيها أن القونوى كان قد التقى بعبد الحق ابن سبعين وبصحبته تلميذه العفيف التلمسانى[٥]، وإبن سبعين لم يدخل مصر إلا حوالى عام ٦٤٨هـ وهو فى طريقه إلى الحجاز»[٦]، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من تواجد القونوى فى مصر فى هذا التاريخ.

---

(1) Hellmut Ritter; Autographs in Turkish libraries; Oriens Journal; V., p. 70.

(٢) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى، مصر ١٩٧١ م ص٣١، وانظر أيضا: ابن اياس بدائع الزهور، طبعة بولاق ١٣١١هـ، جـ١ ص٨١.

(٣) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، بن عطاء الله السكندرى وتصوفه، طبعة مصر ١٩٥٨، ص٤٦.

(٤) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص٤٧.

(٥) راجع أيضا - ابن عياد الشاذلى، المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية، مصر ١٢٧٣هـ. ص٤٧-٤٨.

(٦) الفاسى، العقد الثمين في البلد الأمين، نسخة خطية من دار الكتب المصرية. رقم ٤٢ تاريخ، المجلد الثالث، ص٢، ٣، وراجع أيضا ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٤٨.

ونظرا لأن القونوى كان دائم الترحال فإنه من المرجح أن تكون زيارته لمصر قد وقعت فى مناسبات متعددة لا يمكن القطع بتاريخ أى منها.

(٦) وفاة القونوى:

توفى الشيخ صدر الدين فى قونية المدينة التى ولد بها ودفن فيها. وقد اختلف المترجمون له حول تحديد تاريخ وفاته على النحو التالى:

١- جعل السبكى[١]، وعبد الرحمن الجامى[٢]، ومعصوم على[٣] وفاة القونوى فى سنة ٦٧٣هـ.

٢- جعل المناوى[٤]، ويوسف بن تغرى بردى[٥]، وفاة القونوى سنة ٦٧٢هـ. ويوافقهما فى هذا الشعرانى[٦]، الذى ذكر أيضا أنه مات سنة إثنين وسبعين وستمائة.

٣- تابع غالبية الباحثين السبكى والجامى فيما ذهبا إليه من أن وفاة القونوى كانت فى سنة ٦٧٣ ومن هؤلاء أحمد أطش[٧]، وبروكلمان[٨]، وهلموت ريتر[٩]، وأمام هذا الاختلاف فى تحديد وفاة القونوى كان علينا أن نبحث عما يرجح سنة على سنة أخرى لوفاته. ومن بين الأدلة التى ترجح وفاة القونوى سنة ٦٧٣هـ ما يلى:

١- كتب القونوى سنة ٦٧١ إجازة يجيز بمقتضاها لسعد الدين الفرغانى

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، طبعة بيروت، جـ٥ ص١٩.
(٢) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونوى.
(٣) معصوم على، طرائق الحقائق، طبع طهران ١٣١٩هـ جـ٢، ص١٣٦ وما بعدها.
(٤) الكواكب الدرية، المجلد الثانى، ص٢٥١.
(٥) المنهل الصافى، المجلد الرابع، ص٦٢٧
(٦) الطبقات الكبرى، جـ١، ص١٧٧.
(7) Art ibn Arabi, Encyclopedia of Islam: V. III.
(8) Brockelman: S. A.L. V III P.P 807- 808.
(9) Autograpphs in Turkish libraries: oriens: V 6 P 70.

نسخة «إعجاز البيان فى تفسير ام القرآن والتى قام الفرغانى بشرحها وقراءتها على القونوى قراءة استشراح كملت فى العشر الأول من ربيع الآخر لسنة إحدى وسبعين وستمائة قبل وفاته بعامين – كما يذكر سعد الدين الفرغانى»[١] . وهذا يفيد أن وفاة القونوى كانت سنة ٦٧٣هـ.

٢– وقفنا على سماع مدون على نسخة «جامع الأصول فى أحاديث الرسول» رقم ٤٨٠ ف ك ٣٠٢ بمكتبة قونية بخط قطب الدين الشيرازى الذى يقول فيه «أخبرت بجميع كتاب جامع الأصول فى أحاديث الرسول الشيخ الكامل محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف الملطى القونوى قدس الله روحه بقراءتى عليه وهو يسمع. فاقر به – وذلك فى داره بمدينة قونية فى شهور سنة ثلث وسبعين – هكذا فى الأصل وستمائة»[٢] . والعبارة الأخيرة تشير إلى أن القونوى كان مازال على قيد الحياة حتى سنة ٦٧٣هـ.

٣– يذكر هيس H. Hasse أن فخر الدين العراقى كان قد عرض كتابه اللمعات على صدر الدين القونوى قبل عام ٦٧٣هـ الموافق ١٢٧٤، وهو العام الذى توفى فيه القونوى على حد تعبيره[٣] .

٤– ولما كان القونوى نفسه قد عمد إلى التأريخ لفقرات كتابه «النفحات الالهية» فقد وجدناه يؤرخ لواحدة من هذه الفقرات بإعتبارها من الوقائع التى جرت عليه يوم السبت التاسع عشر من جمادى الأولى لسنة إثنين وسبعين وستمائة[٤] ،

---

(١) إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، نسخة خطية كتبها سعد الدين الفرغانى (شرح) اللوحة الأولى – راجع أيضا:

Autographs in Turkish libraries; VIP X X III. P. 71.

(٢) قطب الدين الشيرازى، جامع الأصول فى أحاديث الرسول، نسخة خطية رقم ٤٨ق/ ك٣٠٢ مكتبة قونية المجلد الثانى، اللوحة الأولى.

See to- Autographs in Turkish libraries: VIP. XX III P. 71.

(3) H. Hasse; Art Iraki Fakhr; Encyclopedia of Islam 1979; V. III; P. 1269.

(٤) النفحات الإلهية، ورقة ٥٩.

وجمادى الأولى هو منتصف العام الهجرى، وهو ما يشير إلى أن القونوى كان لا زال حيا حتى ذلك الوقت من سنة ٦٧٢هـ.

فإذا أضفنا إلى ما سبق أنه دوّن العديد من فقرات النفحات بعد هذا التاريخ وأنه بالإضافة إلى مصنفه المشار إليه قد أضاف إلى مؤلفاته مصنفه المعروف «الفكوك فى مستندات حكم الفصوص»[1] وهو شرح «فصوص الحكم» لأستاذه محيى الدين بن عربى.

ولما كان الفكوك آخر مصنفات القونوى ويحوى جميع مصنفاته بما فيها «النفحات» فيكون الأقرب إلى الصواب أن نرجح وجود القونوى على قيد الحياة حتى عام ٦٧٣هـ.

ولكل ما قدمنا فنحن نميل إلى الأخذ بسنة ٦٧٣هـ تاريخا لوفاة الشيخ صدر الدين القونوى، ويكون كل الذين أرخوا لوفاته على هذا النحو قد أصابوا الحقيقة ومن هؤلاء تقى الدين السبكى، وعبد الرحمن الجامى من القدامى، ومن تابعهم من المحدثين مثل حاجى خليفة، وقاسم غنى، والزركلى، ومن المستشرقين هيس، وريتر، وبروكلمان، وكذلك الباحث فى التراث التركى أحمد آطش.

وبعد وفاة القونوى دفن فى قونية وكان قد أوصى أن يدفن فى دمشق فلم يتفق له، وبذلك لم تتحقق رغبته الأخيرة فى مجاورة شيخه[2].

وأنشأ أصحاب صدر الدين زاوية قبره فى قونية، وتوجد فى هذه الزاوية مجموعة من مخطوطات الشيخ الأكبر ابن عربى، وهى المجموعة التى أهداها إلى تلميذه الحبيب صدر الدين.

ومن بين هذه المخطوطات، الفتوحات المكية «بخط إبن عربى» ، «فصوص

---

(١) صدر الدين القونوى، الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٤٣ تصوف دار الكتب المصرية، ورقة ٨٥.

(٢) الطبقات الكبرى، جـ١، ص١٧٧.

الحكم» بخط صدر الدين القونوى، وكذلك كتاب «التنزلات الموصلية» وكان القونوى قد قرأه وكتاب «الفصوص» على أستاذه[١].

ومما يعكس حب القونوى لأستاذه واعتزازه بما صنف أنه أوقف المصنفات المشار إليها أنفا على الزاوية المبنية عند قبره وطلب ألا تخرج منها لأى سبب من الأسباب.

وتوضح اللوحة الأولى من السفر السادس لكتاب «الفتوحات» رغبة القونوى ووصيته بشأن مصنفات أستاذه فيقول كاتبها: «وقف هذا الكتاب الشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق رضى الله عنه على الزاوية المبنية عند قبره وشرط أن لا يخرج منها لا برهن ولا بغيره فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه»[٢]. وهكذا تكون وفاة القونوى قد حدثت سنة ٦٧٣هـ، ويكون مثواه الأخير بمدينة قونية عند الزاوية المشار إليها.

(٧) ثقافة القونوى:

وقفنا فيما سبق على صورة لحياة الصوفى المتفلسف صدر الدين القونوى، كيف كانت نشأته العلمية، وكيف عنى «إبن عربى» بتربيته تربية روحية، وكيف تعهده بالرعاية إلى أن صار متمكنا فى علومه وأقدم على شرح مصنفاته، وأذاعها بين إخوانه ومريديه وحضور مجالسه ومحاضراته.

ويتضح أن القونوى قد استوعب آراء شيخه إلى الحد الذى مكنه من كسب ثقته فأجاز له شرح كتابه «الفصوص» فكان شرح القونوى له أقدم الشروح وأعظمها قدراً، ووصفه «مؤيد الدين الجندى»[٣] بأنه الاساس الذى اعتمد عليه فى شرحه على «فصوص الحكم».

---

(١) محيى الدين بن عربى، الفتوحات المكية مخطوطة قونية، اللوحة الأولى من السفر السادس - ويراجع أيضا الفتوحات المكية بتحقيق الدكتور عثمان يحيى، والدكتور إبراهيم مدكور مصر ١٩٧٨، السفر السادس، الفصل الأول، ص٤٥ الهامش.

(٢) الفتوحات المكية، الفصل الأول، ص٤٥ بالهامش.

(٣) نفحات الأنس، ترجمة شيخ مؤيد الدين الجندى، وراجع، تاريخ التصوف فى الاسلام.

«والفكوك» الذى هو شرح «الفصوص» كتاب فى الفلسفة الاهلية الممتزجة بالتصوف وغاية القونوى فيه «استجلاء غوامض الأسرار الكلية، والعلوم العلية التى هى غذاء أرواح أولى الألباب الذين خلصوا من حبوس قيود مدارك الفكر والحس، وخرجوا إلى فسيح حضرة القدس، فادركوا حقائق الأشياء فى مراتبها. الكلية بالإدراكات المقدسة المطلقة الإلهية على حد تعبيره»[1].

فالقونوى يبدو لنا صوفيا يمزج التصوف بالفلسفة، أو كما يقول عبد الرحمن الجامى من: إنه كان من أكابر المشايخ الجامعين بين العلوم الظاهرة والباطنة، العقلية والنقلية[2]، أو كما يقول قاسم غنى من إن «صدر الدين القونوى تلميذ إبن عربى كان وأستاذه من الذين وضعوا مطالب الفلسفة الإلهية من قبيل الوجود المطلق، وربط الحادث بالقديم»[3].

وهكذا نجد من أهم الاتجاهات فى فكر القونوى ذلك الإتجاه الفلسفى الصوفى الذى كان من آثاره نفاذ الحكم والفلسفة إلى الفكر الإسلامى، فنجده يصبغ كل مكونات ثقافته الصوفية بهذه الصبغة.

وتؤكد المراسلات التى جرت بين شيخنا القونوى، ونصير الدين الطوسى هذا الاتجاه[4]. ففى هذه المراسلات جرى الحوار حول مسائل ميتافيزيقية كالوجود العام، وواجب الوجود، وممكن الوجود، وما إذا كانت حقيقة الحق ووجوده عين ماهيته، أو أن له جل شأنه حقيقة وراء وجوده.

كذلك يناقش الشيخان – القونوى والنصير – حقيقة النفس، والبرهان الدال على وجودها وإثباتها، والبرهان على وجودها ودوام بقائها[5].

---

(١) الفكوك، الورقة ٥٦ جـ٢ ص٦١

(٢) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونوى.

(٣) تاريخ التصوف فى الاسلام، جـ٢، ص١٦٩

(٤) رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى مجموعة خطية رقم ٢٦٧ علم الكلام، دار الكتب المصرية، ورقة ٤٧

(٥) رسالة القونوى إلى نصير الدين، ورقة ٥٥

ولقد كان أثر الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة واضحا على فكر القونوى، فهو يتحدث عن الوجود الواحد العام الفايض على المراتب الوجودية التى يفيض بعضها عن بعض وتفيض كلها عن الوجود العام الذى يفيض ولا يفاض عليه[١].

وسوف نتبين هذا عند حديثنا عن مراتب الوجود فى الفصل الذى خصصناه لذلك.

كذلك يتحدث القونوى عن العناصر الأربعة – الحرارة الرطوبة، والبرودة، واليبوسة[٢] التى هى صفات العناصر الأربعة التى هى أصل العالم ومبتدأ تكوينه. وهو ما يذكرنا بنظرية الفيلسوف الطبيعى اليونانى انكسماندروس، الذى يرى أن الكائنات تتولد من صراع الأضداد فى الجاف، والرطب والحار، والبارد وهى صفات العناصر الأربعة – الهواء، الماء والنار والأرض»[٣].

ولقد عرف القونوى الفيلسوف اليونانى «أفلاطون» وناقش مفهوم الزمان والحركة عنده – فيقول: «إن الزمان عبارة عن الحركة الفكرية. وهو متعين بها. ويضيف، واختار جماعة من محصلى علوم الحكمة منهم أفلاطون أن الزمان عبارة عن حقيقة معقولة سابقة المرتبة على الأفلاك»[٤].

كذلك عرف القونوى الفيلسوف اليونانى «أرسطو» وأشار إلى أن كثير من المسلمين قد عرفوا عنه بالإضافة إلى أتباعه من المشائين»[٥]، فيذكر أن أرسطو طاليس وأتباعه يقولون إن المبدأ الأول فوق الكمال أى يفيض الكمال على كل مستحق[٦].

---

(١) رسالة القونوى إلى نصير الدين، ورقم ٥٣.
(٢) صدر الدين القونوى مفتاح الغيب، مخطوطة رقم ٢٧٣ تصوف، دار الكتب المصرية، ص٥٦.
(٣) أميره حلمى مطر (الدكتوره)، الفلسفة عند اليونان، القاهرة ١٩٦٥م ص٣١.
(٤) رسالة القونوى إلى نصير الدين، الورقة ٣٨.
(٥) إعجاز البيان فى تفسير القرآن، ص١٣ وكذلك النصوص، ص٥١.
(٦) رسالة القونوى إلى نصير الدين، ورقة ٦٨.

ولا يقف الأمر عند حد قراءة القونوى للفلاسفة اليونانيين بل هو يشير إلى أنه قرأ الإشارات «لإبن سينا» وأنه يتفق معه فيما ذهب إليه من أن معرفة حقائق الأشياء أمر متعذر[1]

كما يختلف مع الشيخ الرئيس فيما ذهب إليه من أن الله يعلم الجزئيات بعلم كلى[2]، فيقول القونوى «إن تعلق علم الله بالأشياء على النحو الكلى والتفصيلى ولا مستند لهم – يقصد ابن سيناء والقائلين بإن علم الله لا يتعلق بالجزئيات – فى نفى تعلق العلم بالجزئيات[3]. ولا يقف القونوى عند حد معارضة إبن سيناء فى مفهوم العلم بل هو يتجاوز ذلك إلى الهجوم على الأشاعرة لأنهم قالوا إن العلم صفة قائمة بذات الحق وهو أمر لا يقول به محقق عارف بالتوحيد الحقيقى – على حد قوله[4].

فالعلم عنده ليس عين الذات، ولا هو صفة قائمة فى ذات الحق. فلا يتعلق من حيث ذلك الإعتبار نسبة ممتازة عن ذاته يعبر عنها بأنها علم أو غيره من الأسماء والصفات والنسب والاضافات – بل وحدة لا يتميز فيها العلم عن العالم والمعلوم[5].

كذلك ينتقد القونوى المعتزلة والمتكلمين[6] الذين قالوا بخلو الماهيه عن الوجودين العقلى والعينى، لأن القول بإن واجب الوجود لو كان له وجود وماهية لكان مبدأ لكل اثنين – هو أمر لا يوافق عليه القونوى لأنه يرى أن الاثنينية إعتبارية

---

(١) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين، ورقة ٧٣
(٢) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين، ورقة ٧٥.
(٣) رسالة القونوى إلى نصر الدين، ورقة ٥٤.
(٤) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٧٦
(٥) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٧٦
(٦) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٨٢

والواحدية كذلك، لأنها ليست صفة مضافة إلى ذات معلومة، بل هى صفة للأمر المتعين فى تعقل الواصف[1]

كان ذلك كله متعلق بمنحاه الصوفى الفلسفى، أما ما يتعلق بعلوم الشريعة فنحن واجدون أن القونوى قد أقدم على شرح الحديث. وله فى هذا مصنفان - الأول هو شرح الأحاديث الأربعينيه المسمى «كشف استار جواهر الحكم المستخرجة من جوامع الكلم»[2] وهو فى الأحاديث النبوية الصحيحة وشرح منها تسعة وعشرون حديثا.

والثانى هو شرح الحديث المعروف بـ «شرح الحديث الأربعين النبوى»[3]. إلا أن الشروح فى عامتها تتخذ طابعا صوفيا فلسفيا والقونوى يشير إلى هذا فى مقدمة كتابه «شرح الأحاديث الأربعينية» المشار إليها آنفا.

فيقول «بعد الصلاة على المظهر الأكمل الأتم، والمجلى الأفضل الأعم - والمنظر الأسمع الأشم الفائز بالحضرتين - الحائز للصورتين محمد وآله أجمعين أما بعد فهذه أربعون حديثا أوردتها وشرحتها على مقتضى مشرب الصوفية»[4].

ويظهر هذا الإتجاه فى شروحه لجميع الأحاديث - وهو يشرح الحديث القائل: من كان لله كان الله له - مثلا - بقوله: «إذا فنى العبد من أنانيته وأنيته وإضافة الوجود إلى نفسه يتجلى له الحق بالذات المطلقة»[5].

ويذهب حاجى خليفة فى «كشف الظنون» إلى أن شرح القونوى للأحاديث

---

(١) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٨٢.
(٢) صدر الدين القونوى «أربعون حديثا وشرحها» مخطوطة رقم ١٥٦٤ حديث مكتبة طلعت، بدار الكتب المصرية.
(٣) صدر الدين القونوى، شرح الحديث الأربعين النبوى، طبع مصر، سنة ١٣٢٤م، راجع المقدمة.
(٤) شرح الأحاديث الأربعينية، ص٣
(٥) شرح الأحاديث الأربعينية، ص٧

مبنى على التأويلات الفلسفية، إلا أنه أبدع فى سائر التأويلات بحيث تنشرح الصدور لها»[1].

ولم يقف القونوى فى العلوم الشرعية عند حد شرح الحديث. بل قدم شرحا وافيا لفاتحة القرآن الكريم أسماه «إعجاز البيان فى تفسير القرآن» وفى هذا الشرح يتناول القونوى كل كلمة من كلمات الفاتحة تأويلا فلسفيا صوفيا - ويعد هذا الشرح موسوعة فلسفية ضخمة تبرز العديد من الإتجاهات المتنوعة لثقافة القونوى.

ويخصص القونوى فى علوم الشريعة جزءا كبيرا من المصنف المشار إليه آنفا للحديث عن علم الفقه - أحكام العبادات، ومراتب العبودية، وكذا أحكام أفعال المكلفين - كما يبين أن الأحكام الأصلية المشروعة من وجوب وندب وكراهة وتحريم وإباحة منسحبة على سائر أفعال المكلفين[2].

وفى مجال علوم القرآن - يبين القونوى أحكام الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وغيرها من الأحكام الفقهية[3].

كما يتعرض القونوى لبيان أسرار الفاتحة واختلاف القراءة فى بعض آياتها[4].

ويخصص جانبا كبيرا من هذا التفسير للبحث فى العلم الكونى، والعلم الالهى. وكيفية حصول العلم الذوقى، وأسباب تحريم الجدل. وضرورة عدم الخوض فيه برغم الحاجة إلى القانون الفكرى[5].

وقد أفرد القونوى أيضا مبحثا خاصا للوحدة الوجودية. وتحدث عن سر الوحدة، والكثرة الوحدانية ومراتب الوجود[6]. كل هذا جعل من مصنفاته مصادر ثقافية هامة

---

(١) كشف الظنون، ج١، ص٣٣٤.
(٢) إعجاز البيان، ص١٩٦.
(٣) إعجاز البيان، ص، ص٣٥١، ٣٥٢.
(٤) إعجاز البيان، ص. ص١٠، ١٨٣.
(٥) إعجاز البيان، ص١٧.
(٦) إعجاز البيان، ص٩٨.

ومصادر أساسية لنشر تعاليم مدرسته ومدرسة الشيخ الأكبر بن عربى، بل وصارت كتبا تعليمية فى تركيا كما يذكر أحمد آطش، وهلموت ريتر، وقاسم غنى[١].

وكان القونوى شافعى المذهب «كما يذكر المناوى[٢] وقد ترجم له السبكى فى كتابه «طبقات الشافعية»[٣]، ورغم كثرة العناصر الثقافية التى توفرت لشيخنا إلا أنه وعلى طريقة اشتغال بعض متفلسفة الصوفية ومنهم أستاذه بالعلم المعروف – بعلم الحروف والأسماء – نجد القونوى أيضا مشتغلا بهذا العلم وقد ألف فيه كتابه المعروف «اللمعة النورانية فى مشكلات الشجرة النعمانية»[٤] كما ذكر جانبا منه فى كتابه «إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن».

وكان القونوى كغيره من الحروفيين يرمز بالحروف إلى معان خاصة، ويزعم لنفسه القدرة على التصرف فى الأكوان والتنبؤ بما سيقع فى المستقبل باستنطاق الحروف والأسماء»[٥].

ويستفاد من كل ما تقدم أن القونوى تهيأت له معارف كثيرة مستمدة من مصادر متباينة – منها ما هو إسلامى ومنها ما هو غير إسلامى.

---

(1) Autographs in Tru;ish libaries; oriens; V. 6 P. P. 70- 71. Art Ibn Arabi; Encyciopedia of Islam; V. III.

(٢) الكواكب الدرية، جـ٢، ص٢٥٢.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥، ص١٩.

(٤) صدر الدين القونوى، اللمعة النورانية فى مشكلات الشجرة النعمانية، مخطوطة ٤٦ حروف وأوقاف، دار الكتب المصرية، ورقة ١٩.

ويعرفنا إبن خلدون بعلم الحروف قائلا: علم أسرار الحروف وهو المسمى لهذا العهد بالسيميا نقل وضعه من الطلسمات إليه فى اصطلاح أهل التصوف من المتصوفة فاستعمل استعمال العام فى الخاص، وحدث هذا العلم فى الملة بعده، وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على ايديهم والتصرفات فى عالم العناصر وتدوين الكتب – والإصطلاحات ومزاعمهم فى تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه». أورده أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٨٤ الهامش.

(٥) اللمعة النورانية، ورقة ١٩.

وأما المصادر الإسلاميه فتتمثل فى الكتاب والسنة والعلوم التى تتناولهما، ثم تأتى العلوم الشرعية التى أشرنا إليها آنفا

وأما المصادر الفلسفية اليونانية فهى المتمثلة فى الفلاسفة الطبيعيون، وأفلاطون وأرسطو وغيرهم.

كما تجده على دراية بعلم الكلام الإسلامى، فهو ينتقد المعتزلة والأشاعرة ويعارض ابن سينا

وهو بعد كل هذا يعد امتدادا طبيعيا لثقافة أستاذه ابن عربى.

(٨) صدر الدين القونوى فى رأى خصومه:

كان للقونوى فى حياته وبعد مماته كثير من الخصوم الذين هاجموه فى شراسة ونسبوا إليه أمورا خارجة على الملة الحنفية وكفروه فى آرائه.

وكان غالبية خصوم القونوى من الفقهاء والمؤرخين الذين أسرفوا فى تكفير الصوفية لعدم قدرتهم على تذوق علوم القوم، ولأنهم اكتفوا فى أحكامهم بالأخذ بظاهر ما صدر عن الصوفية من أقوال.

فمن الفقهاء الذى عرفنا خصومتهم الشديدة للقونوى - إبن تيمية الحرانى - المتوفى ٧٢٨هـ. فقد كان إبن تيميه يرى القونوى واحد من زمرة الملحدين من أمثال إبن عربى، والفرغانى والبليانى، وإبن الفارض،[١] وغيرهم.

كذلك فهو يرى أن القونوى أعمق فكرا من إبن عربى الذى وصفه أبو محمد عبد السلام بأنه شيخ سوء كذاب يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجا - وهذا كفر معروف على حد تعبيره[٢]

---

(١) ابن تيمية الحرانى، الفتاوى، طبعة عبد الرحمن بن محمد قاسم النجدى، طبعة أولى ١٣٩٨هـ السعودية. المجلد الثانى، ص٩٢

(٢) فتاوى ابن تيمية المجلد الثانى. ص١١٥

ويبيح إبن تيمية دم هؤلاء جميعا ويقول إن رؤوسهم أئمة كفر ويجب قتلهم، ولا تقبل توبة أحد منهم إذا أخذ قبل التوبة[1].

ويذهب إبن تيمية إلى أن الصلة بين نصير الدين الطوسى وصدر الدين القونوى هى اتفاقهما على الضلال والكفر والتأله على طريقة النصارى فيقول: «وكذلك المراسلة التى بين الصدر والنصير فى إثبات النصير لواجب الوجود على طريقة الصابئة الفلاسفة وجعل الصدر ذلك هو الوجود المطلق لا المعين، وأنه هو الله، عالم حقيقة ما قلته وعلم وجه اتفاقهم على الضلال والكفر، وأن النصير أقرب من حيث إعترافه بالرب الصانع المتميز عن الخلق، لكنه أكفر من جهة بعده عن النبوة والشرائع والعبادات، وأن – الصدر أقرب من جهة تعظيمه للعبادات والنبوات والتأله على طريقة النصارى، لكنه أكفر من حيث أن معبوده لا حقيقة له فى الخارج، ولهذا كان الصدر أكفر قولا، وأقل كفروا فى عمله، والنصير أكفر عملا وأقل كفرا فى قوله، وكلاهما كافر فى قوله وعمله، ولهذا يظهر للعقلاء من عموم المسلمين من كلام الصدر أنه إفك وزور وغرور، مخالف لما جاء به الرسول»، كما يظهر لهم من أفعال النصير أنه مروق واعراض عما جاء به الرسول، ولهذا كان النصير أقرب إلى العلماء لأن فى كلامه ما هو حق، كما أن الصدر أقرب إلى العّباد لأن فى فعاله ما هو عبادة[2].

وهكذا شمل الهجوم كلا من النصير والصدر والقونوى وكلاهما فى نظر إبن تيميه كافر مهما حوى كلام النصير من شرائع، وحقائق، ومهما كان فى كلام الصدر وأفعاله من عبادات.

وممن عرفنا خصومتهم الشديدة للقونوى أيضا الأديب الحنفى المذهب خصم

---

(١) فتاوى إبن تيميه، المجلد الثانى، ص١٣١

(٢) مجموع فتاوى إبن تيميه، جـ٢ ص٩٣

إبن الفارض وعدوه اللدود، أحمد بن يحيى الملقب «إبن أبى حجلة»[١] وهو فقيه أكثر من هجومه على أصحاب المذاهب الفلسفية التى تتخذ موقفا خاصا من الوجود وخصوصا القائلين بوحدة الوجود، وهو يختص صدر الدين القونوى بهجوم قادح وعنيف فيقول عنه: «تلميذ ابن عربى المذموم، زوجه أمه، وخالف باتباعه الأمة، فجحد النعمة، وزعم أنه يبرئ الأكمة، فزاد عليه فى الشقة وتنزيل إلحاده على قواعد الفلسفة، فضل وأضل، وحل المربوط وربط المنحل. وإليه تنسب الطائفة الإسحاقية، وله تصانيف، الفكوك الكثيرة الشكوك، والنصوص التى خالف بها النص والملح بشرحها على عين أقبح فص – يشير إلى فصوص الحكم – فازداد بها مع عمى البصر، وفتح بمفتاح غيب الجمع والوجود باب الشر، فهو مثل شيخه السفيه، وأقل من أن يكثر فيه الكلام»[٢].

ومما أثير حول «صدر الدين القونوى» اعتقاد البعض بتأثيره بأصول برهمية مثل معاصره نصير الدين الطوسى على نحو ما يذكر بول كرواس[٣] وهورتن[٤]، إلا أننا لم نعثر على ما يفيد هذا الأثر فيما صنف القونوى. خصوصا ما يذكره كرواس من أن هؤلاء وأمثالهم يعتقدون أن الأنبياء يعملون إما ما هو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهم، وإما ما هو مناقض للعقل. وحينئذ فأقوالهم غير مقبولة – بمعنى أننا نرفض

---

(١) الكواكب الدرية، المجلد الثانى، ص٢٥٢.

وابن أبى حجلة، هو أحمد بن يحيى بن أبى بكر عبد الواحد التلمسانى المعروف بأبن أبى حجلة نزيل دمشق ثم القاهرة، شهاب الدين أبو العباس ولد فى تلمسان سنة ٧٢٥هـ ومهر الأدب ونظم الكثير ونثر فأجاد. وكان كثير الحط على الصوفية الاتحادية وصنف كتابا عارض فيه ابن الفارض وكان يحط على نحلته ويرميه بالعظائم.

راجع: مفتاح السعادة، جـ٢، ١٢٩، وقاموس الاعلام، جـ١، ص٢٦٨.

(٢) المناوى، الكواكب الدرية، المجلد الثانى، ص٢٥٢.

(٣) عبد الأمير الأعسم (الدكتور) نصير الدين الطوسى مؤسس المنهج الفلسفى فى علم الكلام الإسلامى، طبعة عويدات، بيروت ١٩٧٤، ص١٥٩.

(4) Cf. Horten Die Philosophschen System Bonn; 1912, P.92. See too. Cf. Horten Die Spekulative Und Postivie Theologie de,Islam; Leipizig, 1912: P.P. 86-87.

كل ما لا يتفق مع العقل فلا يقبل من الأنبياء غير ذلك وفى كلا الحالتين لا لزوم لهم[١] وهو ما لم يتعرض له القونوى.

وينقل إبن الألوسى البغدادى عن المناوى ما يعطى صورة واضحة عن اختلاف آراء الفقهاء وكتّاب التصوف فى القونوى من الكفر إلى القطبانية[٢] مثل أستاذه الشيخ الأكبر، وإبن الفارض، والعفيف التلمسانى.

ويحاول إبن الألوسى أن ينزع منزعا وسطا فيما كتبه عن أصحاب مدرسة وحدة الوجود فهو يأمر بتعظيمهم كما فعل الآخرون لكنه يحرم على الذين لا يمكنهم فهم مرامى عباراتهم الاطلاع على كتبهم حتى لا يقعوا فى الحيرة والعجز عن فهم شطحاتهم التى تبدو بعيدة، عن الشريعة الإسلامية.

وهكذا كان خصوم القونوى من العنف والحدة بحيث نسبوه إلى الكفر تارة وإلى القطبانية تارة أخرى. وهو فى نظرهم ملحد فتح باب الشر والنقمة بمصنفاته الخبيثة.

(٩) مكانة القونوى بين معاصريه وتلاميذه ومن جاءوا بعده:

بلغ القونوى مكانة عظيمة بين مريديه وشيوخ عصره، وكان أنصاره معجبين به إعجابا شديدا، لذلك وجدناهم ينسبون إليه من الصفات ما يرفعه إلى مستوى القطب الوارث والإنسان الكامل.

ولقد قدمنا العديد من الكنى والألقاب والصفات إختص بها القونوى من قبل أنصاره. فهم يصفونه بالفرد الكامل وبأبى المعالى[٣] إجلالا له وتعظيما لطريقته.

---

(١) نصير الدين الطوسى مؤسس المنهج الفلسفى فى علم الكلام، ص١٥، وراجع أيضا، عبد الأمير الأعسم (الدكتور) بحثه إبن الراوندى الملحد، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد العدد الصادر ١٩٥٧م.

(٢) ابن الألوسى البغدادى، جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين، طبعة بولاق ١٢٩٨، ص٤٩.

(٣) راجع ص٣ من هذا البحث

ونحن نعتقد أن القونوى كان قد بدأ يأخذ مكانته كشيخ عظيم من شيوخ عصره فى حياة شيخه إبن عربى، بل كان إبن عربى نفسه مصدر الثقة التى اكتسبها القونوى والسمعة التى حققها. فقد وجدناه يجيز له شرح «فصوص الحكم» ذلك الشرح الذى وصف بأنه أوفى الشروح وأولها والمرجع لجميع الشروح الأخرى كما يقول محمد رجب حلمى فى كتابه «البرهان الأزهر»(١).

كذلك وجدناه ينزل على رغبة القونوى فى تصنيف كتاب «التجليات الإلهية» كما أشرنا إليه فيما سبق(٢)، بل وطلب إلى صدر الدين أن يرشح أحد تلاميذه لشرح «القصيدة التائية» فكان أن اختار سعد الدين الفرغانى الذى شرحها فى كتابه «منتهى المدارك ومشتهى لب كل عارف وكامل»(٣).

كذلك تأكدت مكانة القونوى من خلال معاصره نصير الدين الطوسى المتوفى ٦٧٢هـ، والذى كتب إليه يصف نفسه بأنه أحوج خلق الله إليه، ثم يحمد الله على أن نصّب فى كل زمان إماما، ويصف القونوى بأنه إمام ذلك العصر، وأنه قطب الأولياء.

ولقد تابع قاسم غنى(٤) هيس Hasss فيما ذهب إليه الأخير من أن فخر الدين العراقى كان فى كتابه اللمعات سائرا على نهج القونوى ومتتلمذا عليه.

وممن عرفنا إعجابهم الشديد بالقونوى سعد الدين الفرغانى المتوفى ٦٩٩هـ الذى كتب واحدة من أندر نسخ مصنف القونوى المعروف «إعجاز البيان» وقرأه على أستاذه قراءة استفسار ومراجعة استشراح، وأذن له القونوى بروايته عنه بعد الأخذ بالشروط الواجبة الرعاية عند علماء هذا الشأن(٥).

---

(١) محمد رجب حلمى، البرهان الأزهر، مصر ١٣٢٦هـ، ص٤٩ وراجع ص١٩ من هذا البحث.

(٢) راجع ص١٣ من هذا البحث.

(٣) سعد الدين الفرغانى، منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل عارف، نسخة خطية رقم ٢٥٨٠، دار الكتب المصرية راجع المقدمة.

(4) Art Iraki (Fakh Aldin), Encyciopedia of Islam.

(5) Autographs in Turkish libraries: V. 6. PP. 70- 75.

ومن أخذوا عن القونوى الشيخ «مؤيد الدين بن محمود بن صاعد الجندى» المتوفى سنة ٧٠٠هـ وقد قام بشرح كتاب «فصوص الحكم» للشيخ ابن عربى وذكر فى مقدمة هذا الشرح أن شيخه صدر الدين القونوى - بدأ بشرح خطبته ثم أشار إليه بتكميله.. ونهى أن يجمع بين هذا الكتاب، وبين غيره من الكتب فى مجلد، وإن كان من مؤلفاته لأنه من الأرث المحمدى[1].

وكان محمد بن حمزة الفنارى المتوفى ٨٣٤هـ، يجل القونوى ويضعه فى مكانه من عصره، ويصفه بأنه الأكمل المكمل مرآة الطرفين، مجلى المشرقين، صدر الملة والحق والحقيقة والدين[2].

ومن أنصار القونوى الذين أشادوا بمكانته ابراهيم بن إسحاق التبريزى شارح «النصوص فى تحقيق الطور المخصوص» الذى يصف القونوى بأنه سلطان المشايخ والفرد الكامل الذى يكشف السر على حد قوله[3].

وقد وصف شارح «مفتاح الغيب»[4] بنفس الصفات التى تشير إلى علو مكانته وارتفاع قدره.

ويظهر عبد الرحمن الجامى تقديره للقونوى بقوله: «كان شيخا عالما جامعا بين العلوم الشرعية وعلوم التصوف، أو بين علوم الظاهر وعلوم الباطن»[5] كما قدمناه.

وأما الشعرانى فإنه لا ينكر على القونوى منحاه الصوفى الفلسفى بل يصف ما تعرض له من هجوم فادح على يد الفقهاء بأنه كان محنة وابتلاء[6].

---

(١) كشف الظنون، جـ٢، ص١٩١.

(٢) محمد بن حمزة الفنارى، مصباح الأنس بين المنقول والمشهود، شرح مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ١١٨٨ تصوف، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية.

(٣) أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، ورقة ١.

(٤) شرح مفتاح الغيب لشارح مجهول، مخطوطة ٧٥٤ تصوف دار الكتب المصرية المقدمة، اللوحة الأولى.

(٥) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونوى.

(٦) الطبقات الكبرى، جـ١، ص١٧٧.

ويعد عبد الرؤوف المناوى من المؤرخين الذين أنصفوا القونوى واعترفوا بفضله على علماء عصره، فهو عنده شيخ أهل الوحدة بقونية، وذو حظ عند العلماء والأمراء كما يحظى بالقبول التام عندهم[١].

ومن المؤرخين الذى أنصفوا القونوى إبن تغرى بردى صاحب «المنهل الصافى» الذى وصفه بأنه شيخ الأعادلة بقونية - يعنى أنه كان من أعدل الشيوخ[٢].

ويقول عنه أشرف جهانكيز أسمانى صاحب «اللطائف الأشرفية» أنه يعد واحدا من أكابر المشايخ الذين جمعوا بين علوم الظاهر، وعلوم الباطن. كما يقول إنه رغم اعتناقه لمذهب الوحدة إلا أنه سائر على نهج الشريعة، مما لا يترك أدنى فرصة لذى عقل أن ينكر عليه نهجه[٣].

وأما قاسم غنى فيشير إلى القونوى بإعتباره خير من مثل طريقة شيخه وبفضله انتشرت طريقة الشيخ الأكبر[٤].

ويصفه محمد رجب علمى فى «البرهان الأزهر»[٥] بأنه كان واحدا من أعظم علماء التوحيد فى عصره.

ويذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى ما ذكره إبن سبعين الذى سئل عن القونوى، كيف وجدته بعين علم التوحيد؟ فأجاب أنه من المحققين ولكن معه شاب أحذق منه هو عفيف التلمسانى[٦].

فإذا علمنا أن التلمسانى تلميذ صدر الدين القونوى أدركنا أن هذا التلميذ يعد أيضا مفخرة لأستاذه.

---

(١) الكواكب الدرية، ج٢، ص٢٥١.
(٢) المنهل الصافى، ج٤، ص٦٢٧.
(٣) إعجاز البيان، المقدمة، ص٧.
(٤) تاريخ التصوف فى الإسلام، ج٢، ص٧٦٢.
(٥) البرهان الأزهر، ص٢٤١
(٦) الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكارى عن إبن عربى، ص٣٤١

ويبدو أن صدر الدين القونوى شامخا بين مفكرى عصره وشيخا عظيما بين شيوخه، وكانت مجالسه مجالس علمية يحضرها الأكابر من علماء القرن السابع الهجرى. وصارت مصنفاته مصدرا أصيلا للتصوف الفلسفى وعلوم التفسير والفقه والحديث، وأقبل عليها مريدوه وتلاميذه ينهلون منها ويكتبون عليها الشروح وخصوصا على كتابيه «النصوص»، و«مفتاح الغيب». فقد كان بحرا جامعا للعلوم الشرعية وعلوم التصوف، فصار مجمعا للبحرين وملتقى للبدرين وقصده الأفاضل من الآفاق على حد تعبيره طاش كبرى زاده[١].

وممن تتلمذوا على مصنفاته وشروحها «قطب الدين الأزنيقى»، و«إبراهيم بن إسحاق التبريزى» شارح «النصوص»[٢]، ومحمد بن حمزة الفنارى شارح «مفتاح الغيب» عن والده المولى حمزة من تلامذة الشيخ صدر الدين القونوى كما يذكر محمد عبد الحى اللكنوى الهندى صاحب «طبقات الحنفية»[٣].

(١٠) القونوى ين جلال الدين الرومى ونصير الدين الطوسى:

عاصر القونوى جلال الدين الرومى المتوفى سنة ٦٧٢هـ[٤]، ونصير الدين الطوسى المتوفى سنة ٦٧٢هـ[٥] وهما من أشهر مشايخ ذلك العصر – ولقد ارتبط كل منهما به بعلاقة وثيقة.

فأما جلال الدين الرومى، فيذكر «عبد الرحمن الجامى»[٦] أن جلال الدين كان يحضر مجالس القونوى العلمية فى دمشق أولا وفى قونية ثانيا.

---

(١) مفتاح السعادة، جـ١، ص٢٣.
(٢) كشف الظنون، جـ٢، ص١٩١.
(٣) محمد عبد الحى اللكنوى الهندى، طبقات الحنفية، مصر ١٣٢٤هـ، ص١٦٦.
(٤) تاريخ التصوف فى الإسلام، جـ٢، ص٧٠٣.
(٥) الحافظ بن كثير الدمشقى، البداية والنهاية، مكتبة بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، جـ١٣، ٢٦٧.
(٦) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.

وذكر الجامى أيضا أن «جلال الدين الرومى» توجه من حلب إلى دمشق حيث أقام بالمدرسة المقدسية، وكانت له مجالس لطيفة مع الشيخ محيى الدين بن عربى، والشيخ سعد الدين الحموى، والشيخ عثمان الرومى، والشيخ أوحد الكرمانى، والشيخ صدر الدين القونوى[١].

ولقد تابع ريتر، وأحمد آطش[٢]، من الباحثين المحدثين عبد الرحمن الجامى فيما ذهب إليه من أن صلة وثيقة قد ربطت بين صدر الدين، وجلال الدين، وأن هذه الصلة قد استمرت فى قونية بعد أن لجأ إليها العديد من العلماء والفضلاء بجاة بأنفسهم من محنة التتار على نحو ما يذكر «إبن خلدون»[٣]

ويشير الجامى، وبديع الزمان فروزان، إلى أن جلال الدين الرومى ظل على صلة بصدر الدين القونوى حتى آخر حياته.

ويقال إن القونوى كان يدعو لجلال بالشفاء فكان المولى - جلال الدين الرومى - يعتذر عن الدعاء، ويقول لصدر الدين : وما يضرك إذا رفع الحجاب بين الحبيب والحبيب[٤] وفى هذا ما يشير إلى إعتقاد جلال الدين أن الجسد حجاب يحول بين العبد وربه وأن الموت هو الخلاص من هذا الحجاب.

وفى إشارة واضحة للنفوذ العلمى الذى تمتع به صدر الدين يذكر المرحوم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى[٥]، أن المولى العظيم جلال الدين الرومى قد استمد

---

(١) نفحات الأنس - ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى . راجع أبو الحسن الندوى، رجال الفكر والدعوة فى الإسلام، طبعة بيروت ١٩٧٧ ص، ص٣٢٦، ٣٢٧.

(2) Autographs in turkish libraries, Oriens, V, P. P. 70-75.

(٣) العبر وديوان المبتدأ والخبر، جـ١ ، ص٨.

(٤) نفحات الأنس، ترجمة جلال الدين الرومى، وراجع أيضا بديع الزمان فروزان، الرسالة التحقيقية طهران، ترجمة جلال الدين الرومى، وكذلك راجع أبو الحسن الندوى، رجال الفكر والدعوة فى الإسلام، طبعة بيروت الثانية ١٩٧٧م، ص١٣٤

(5) The mystical philosophy of Muhyid Din Ibn Arabi, P. XII.

نفوذه من خلال حضوره لمجلس الشيخ صدر الدين حول كتاب «النصوص» لمحيى الدين بن عربى.

ويبدو أن حضور جلال الدين الرومى لمجالس صدر الدين كان من الأسباب التى دعت بعض كتّاب التراجم إلى الإدعاء بأن جلال الدين الرومى ممن أخذوا عن صدر الدين القونوى[١].

ومثل هذه الإدعاءات تفتقر إلى دليل قاطع على صدقها، ذلك أن جلال الدين كان واحدا من أبرز شيوخ عصره، كما أن له أسلوبه المتميز وطريقته الخاصة.

إلا أن بعض كتّاب التصوف يحاولون المقارنة بين أفكار كل من الفيلسوفين ونظرياتهما بهدف استخلاص الأثر المتبادل بينهما، فيذكر نيكلسون أول نظرية الإنسان الكامل هى من وضع إبن عربى بالإشتراك مع جلال الدين الرومى – وقد كان أول من أدخل هذا التعبير – الإنسان الكامل أو القطب – فى الطرق الصوفية التركية[٢] فإذا أضفنا إلى ذلك أن القونوى وضع تصورا كاملا لهذه النظرية فى كتابه «مفتاح الغيب» لكان معنى هذا أن الأثر المتبادل بين مفكرى هذه المدرسة كان قويا.

ويدعى معصوم على فى كتابه «طرائق الحقائق» أن كلا من صدر الدين القونوى وجلال الدين الرومى ينتسبان إلى السلسلة المعروفية الشيعية التى تتبع طريقة «النعمة الهية»[٣] وهى طريقة متفرعة عن الطريقة المعرفية ولها أربعة عشر فرعا

---

(١) راجع مقدمة إعجاز البيان، ص٧، وراجع أيضا صدر الدين القونوى، شرح الحديث الأربعين، الترجمة الخاصة به، ص٥٠.

(2) R.A. Nicholson; The Mystics of Ialam; London. first published, 1914. P.P. 154, 163- 165.

(٣) طرائق الحقائق، طبعة طهر ١٣١٩، جـ٢، ٥٧ والطريقة «النعمة الالهية» تنتمى إلى السيد نور الدين نعمة الله المولى. وهى السلسلة الشيعية الرابعة التى ذكرها مصطفى الشيبى فى ترتيبه للسلاسل الشيعية – نقلا عن معصوم على. راجع: مصطفى كامل الشيبى (الدكتور)، الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية دار المعارف ١٩٦٩، ص٤٥.

تتمثل بدورها سلسلة متصلة الحلقات من الطرق الشيعية فتنتمى إليها السلسلة السهروردية إلى أبى نجيب، والمولوية المنسوبة إلى مولانا جلال الدين الرومى بن محمد البلخى، ثم السلسلة القونوية المنسوبة إلى الشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى[1].

ونحن نشك فى صحة النتائج التى توصل إليها معصوم على، فلم تذكر المصادر شيئا عن صلة القونوى بالطرق الشيعية كما لم نعثر فى مصنفاته على ما يشير إلى أنه كان صاحب معتقد شيعى.

وأما صلة نصير الدين الطوسى بصدر الدين القونوى فهى شاهد على ارتفاع قدر القونوى على نصير الدين، حيث اعترف نصير بالعجز، وسلم بوجهة نظر صدر الدين القونوى فيما يتعلق بالمسائل التى جرى فيها الحوار بينهما وذلك فى ثلاث رسائل هى: رسالة هل يثبت عندكم أن وجود واجب الوجود أمر زائد على حقيقته أم وجوده عين ماهيته؟ ورسالة المؤاخذات لنصير الدين الطوسى فى الرد على الرسالة السابقة، ثم رسالة الموافقات فى الرد على نصير الدين الطوسى[2].

ويعتقد «الخوانسارى»[3] أن الطوسى كان جامعا بين مسلكى الاستدلال والعرفان لصلة جمعته بصدر الدين القونوى. ويؤيده فى هذا الاعتقاد «معصوم على»[4] فيما يذكره من أن المنحى الصوفى فى فكر نصير الدين الطوسى إنما كان نتيجة للمراسلات التى جرت بين القونوى والنصير وتضمنت موضوعات من قبيل

---

(١) طرائق الحقائق، جـ٢، ص٥٧.

(٢) رسالة صدر الدين القونوى إلى نصير الدين الطوسى، نسخة خطية لعبد الرازق بن عبد الرحمن «القسطنطينية» ١٣١٩، ضمن مجموعة مخطوطة تبدأ من اللوحة ٣٢، راجع كذلك رسالة نصير الدين الطوسى إلى صدر الدين القونوى، نفس المجموعة المخطوطة وتبدأ من اللوحة ٦١.

(٣) محمد بن باقر زين العابدين الخوانسارى، روضات الجنات، طبعة ايران ١٨٩٠م ص٦٠٨ والخوانسارى، هو محمد بن باقر المؤرخ والأديب الذى ولد ونشأ فى قصبة خوانساريا بايران - ومن أشهر مؤلفاته «روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات» (مترجم)، وله «أدب اللسان» فى الأخلاق. راجع قاموس الإعلام، المجلد السادس ص٤٩.

(٤) طرائق الحقائق، ج١، ص ص١٦٤-١٦٥

الوجود، والإمكان وماهية النفس، وفيض الوجود العام، والعلم الإلهى، بالإضافة إلى الموضوعات - العرفانية البحتة.

وهكذا تكون الصلة التى ربطت بين القونوى وكل من جلال الدين الرومى، ونصير الدين الطوسى، ذات تأثير واضح على الحركة الفكرية فى القرن السابع الهجرى، بل لعل الصلة بين الفضلاء الثلاثة، وكذلك وجود العديد من العلماء أمثال قطب الدين الشيرازى، وفخر الدين العراقى، ومؤيد الدين الجندى وشمس الدين المكى، والفنارى وغيرهم[١] هو ما مكن لنضوج التصوف الفلسفى وعلم الكلام، وأدخل كتبا من أمثال «فصوص الحكم»، «والفكوك» إلى دائرة الكتب التعليمية لرجال التصوف[٢].

(١١) الطريقة الصدرية:

كان القونوى على ما يبدو صاحب طريقة صوفية تأثر بها العديد من تلاميذه الذين رافقوه فى حياته، وعمل بعضهم على إستمرارها بعد وفاته وإن لم يقدر لها الإنتشار.

ويذكر محمد توفيق البكرى، أن هذه الطريقة هى المنسوبة للشيخ «صدر الدين القونوى» فيقول فى كتابه «بيان الطرق الموجودة فى العالم الإسلامى»: الطريقة الصدرية منسوبة إلى الإمام العارف صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى المتوفى سنة ٦٧٣هـ»[٣].

وعرفت هذه الطريقة «بالإسحاقية» [٤]، أيضا كما يذكر المناوى فى «الكواكب الدرية»، ولعل هذا الإسم راجع إلى أن القونوى هو «محمد بن إسحق».

(١) تاريخ التصوف فى الإسلام، جـ٢، ص٦٩٩.

(2) Autographs in Turkish libraries Oriens, V, 6 P. 70.

(٣) محمد توفيق البكرى، بيان الطرق الموجودة فى العالم الإسلامى، القاهرة، ١٣٢٣هـ، الطريقة الصدرية.

(٤) الكواكب الدرية، المجلد الثانى، ص٢٥٢.

بينما يشير ماسينيون إلى هذه الطريقة بإسم «القونياوية» فيقول عنها: «القونياوية» مدرسة فى العقائد عند صدر الدين الرومى – نسبة إلى قونية الرومية – المتوفى ١٢٧٣م – على نحو ما يذكر – وقد انبثقت من الحاتمية[١] «الحاتمية»[٢] هى مدرسة فى العقائد تنتمى إلى إبن عربى الحاتمى المتوفى ١٢٤٧م على نحو ما يذكر ماسينيون أيضا.

ونسبة الطريقة القونياوية إلى الحاتمية ترجح لدينا الإعتقاد أن طريقة صدر الدين القونوى كانت بشكل ما إمتداد لطريقة أستاذه أو هى أحد فروعها.

ومما يدعم هذه الوجهة من النظر ما يذكره أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى من أن صدر الدين القونوى ممن أخذوا عن إبن عربى، كذلك عمل على نشر طريقة أستاذه بعد وفاته، وأصبحت له مكانة بارزة فى طريقة شيخه المعروفة «بالطريقة الأكبرية» يقول: «فممن عرفنا أخذهم عن إبن عربى تلميذه صدر الدين القونوى.. والذى أصبحت له بعد إبن عربى مكانة بارزة فى طريقة شيخه... وكان صدر الدين من الصوفية القائلين بوحدة الوجود، وعنى إبن تيمية بالرد عليه كما رد على شيخه إبن عربى، وهو أستاذ عفيف الدين التلمسانى الشاعر والصوفى المتفلسف، وقد جاء القونوى إلى مصر مبشرا بطريقة أستاذه فيما يبدو»[٣].

ولعل صدر الدين كان فى بداية الأمر متبعا للطريقة الأكبرية ثم حاول بعد ذلك الإستقلال عنها كى يُعرف بطريقته الخاصة التى تعددت الأسماء التى أطلقها المترجمون عليها.

وتبدو نزعته إلى الإستقلال عن شيخه فيما يذكره فى كتابه «الفكوك» الذى هو

---

(1) Louis Massignon, Art Tarila, Encyclopedia of Islam.
(2) Louis Massignon, Art Tarila, Encyclopedia of Islam.
(٣) الطريقة الأكبرية، بحث أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى الكتاب التذكارى عن إبن عربى، ص٣٤٣.

شرح «فصوص الحكم» لإبن عربى إذ يقول: لم أستشرح من هذا الكتاب على منشئه رضى الله عنه سوى الخطبة لا غير، لكن منّ الله على أن رزقنى مشاركته فى الإطلاع على ما أطلع عليه والاستشراف على ما أوضح لديه، والأخذ عن الله دون واسطة بل بمحض عناية إلهية، ورابطة ذاتية[1].

والقونوى فى فهمه لمعنى الطريقة متابع لأستاذه إبن عربى ومن سبقوه من الصوفية فهى عنده قائمة على الذوق لا على الدليل والبرهان فيقول: «اعلم أن العلم بالشئ أى شئ كان، الذوق الصحيح «والكشف الكامل الصريح»[2].

فلا علم عنده إلا ما كان عن كشف وشهود وإستجلاء مباشر للمعلوم فى نفس العالم، يقول: «رأيت علم غيب الحق بعينه ونطقت به عنه»[3].

ويشير «الكمشخانوى»[4] إلى أخذ أصول هذه الطريقة من مفتاح الغيب ومن مؤلفات القونوى كالرسالة الهادية.

ويصف القونوى طريقته بأنها «الصراط الأقوم والطريق الأتم الذى اختاره الحق لصفوته من الأنام ونبه عليه فى شرعه الذى أرسل به نبيه محمدا خير الأنبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام»[5].

والطريق الذى يجب أن يلتزم به أتباع الطريقة الصدرية هو الصراط المستقيم «صراط الذين أنعمت عليهم»[6] وهو الطريق إلى العبودية التامة.

وصورة الطريقة «الإسلام والإذعان»، وروحها «الإيمان والإحسان»، وسرها

---

(١) صدر الدين القونوى، الفكوك، مخطوطة ٣٤٣ مجاميع، دار الكتب المصرية، ورقة ٦٩.
(٢) النفحات الإلهية، ورقة ٦١.
(٣) النفحات الإلهية، ورقة ١٢.
(٤) الكمشخانوى، جامع الأصول، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ص٣.
(٥) صدر الدين القونوى، الرسالة الهادية، نسخة خطية رقم ١٣١٨م مكتبة طلعت دار الكتب المصرية، اللوحة ٥٠.
(٦) إعجاز البيان، ص٢٨٧.

«التوحيد والإيقان»[1] . ومن أصول هذه الطريقة التحقق بالعبودية، وتوحيد الله وطلب السعادة بالإقبال عليه، والتوجه الأخلص من الشرك الخفى والجلى، وعدم الغفلة أو النسيان، والاغترار بتساويل النفس الأمارة بالسوء، ووساوس الشيطان[2]

ومن تعاليم هذه الطريقة «الصبر فى البلاء، والشكر على النعمة، والثبات، والرضا بحكم القضاء والقدر»[3] .

ومن تعاليمها أيضا «تخليص النفس من صفاتها الذميمة، ومجاهدتها، وشوقها، على غير هواها – ومن الصفات التى يجب التخلى عنها –الشهوة ونقمة المال والجاه، وأسر مشتهيات النفس، والرياء»[4] .

ويحذر القونوى أتباعه من أمور مهلكة للنفس، منها غلبة أحكام النفس بالشهوة عليه يقصد على السالك والرياء، والسمعة، والعيش بشهوة الزهد والورع، والاستعانة فى الطاعات بالنفس[5] .

كما يؤكد القونوى على ضرورة التزام المريد بأداء الفرائض والنوافل[6] .

ومن آداب هذه الطريقة، عدم إثبات النفس لأنها رأس كل خطيئة[7] .

ومن آدابها صحبة المشايخ وطاعتهم لأن الشيخ هو الذى يأخذ بيد المريد ويعاونه على التوجه إلى مقام الكمال الخاص بالصفوة من أهل الحق[8] .

---

(١) إعجاز البيان، ص٥٨٧.
(٢) الرسالة الهادية، لوحة ٥١.
(٣) صدر الدين القونوى، نفثة مصدور وتحفة مشكور، مخطوطة رقم ٥٨٩٥ مجاميع تصوف، دار الكتب الظاهرية، دمشق، ورقة ٢١.
(٤) شرح الحديث الأربعين، ص٢٣.
(٥) شرح الحديث الأربعين، ص٢٤.
(٦) شرح الحديث الأربعين، ص٣٨.
(٧) شرح الحديث الأربعين، ص٤٥.
(٨) أنظر النفحات الإلهية، ورقة ٥٩.

ويصطنع السالك فى هذه الطريقة كثير من الرياضيات العملية، كالسفر ومجاهدة النفس، والذكر، والعزلة وغيرها من الرياضيات كى يحقق غايته، وهى الغاية التى لا تتحقق إلا بانتقال السالك من حال إلى حال حتى يتحقق الكمال الحقيقى الذى أهل له(١).

وبالوصول إلى الكمال يفوز السالك بالسعادة ومقام القرب ومعرفة قرع باب حضرته العليا التى بالدخول فيها تحصل السعادة القصوى(٢) على نحو ما يذكر القونوى.

وهكذا تبدو هذه الطريقة مستندة إلى أصول شرعية، ويبدو القونوى سائرا على نهج الشريعة فيما يقرر من أصول وتعاليم يبنى عليها طريقته.

إلا أن هذه الطريقة لم يقدر لها الإنتشار شأنها شأن الطريقة الأكبرية، وذلك راجع إلى الهجوم العنيف الذى شنه الفقهاء على أتباعها وخصوصا إبن تيمية الحرّانى.

ونحن نميل إلى الأخذ بما ذهب إليه أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى من أن خصوم إبن عربى وخصوصا إبن تيمية المتوفى ٧٢٨هـ، والذى لم يهاجم إبن عربى فقط وإنما هاجم أتباعه أيضا أشد الهجوم، وصرف أبان إقامته بمصر الكثير منهم عن طريقة أستاذهم - كان سببا مباشرا فى عدم انتشار هذه الطريقة(٣).

ولما كان القونوى من أقرب أتباع إبن عربى وربيبه، فليس مستبعدا أن تلقى طريقته نفس المصير.

---

(١) إعجاز البيان، ص٧.

(٢) الرسالة الهادية، لوحة ٥١.

(٣) الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكارى عن إبن عربى ص٣٥٢.

الفصل الثانى

مصنفات القونوى



الفصل الثانى

مصنفات القونوى

تمهيد – أسلوب القونوى فى مصنفاته – ثبت بمصنفات القونوى – مصنفات منحولة للقونوى.

(أ) تمهيد:

خلف القونوى العديد من المصنفات التى تختلف من حيث موضوعاتها، كما تختلف من حيث كون بعضها من قبيل المصنفات الصوفية الفلسفية المطولة، والبعض الآخر رسائل مختصرة أو قصيرة.

ولقد تناول بعض كتّاب التراجم مصنفات القونوى – إلا أن ما يذكره الواحد منهم لا يكوّن ثبتا شاملا لهذه المصنفات.

وليس أمام الباحث الذى يريد أن يثبت جميع مضنفات القونوى إلا أن يجمع ويقارن بين ما يذكره أولئك المترجمون، كما يجب تتبع ما ذكره القونوى نفسه عن مؤلفاته، أو قراءة شروح مصنفات القونوى القليلة بغرض العثور على ما ذكره الشارحون لبعض هذه المصنفات.

على أن نفراً من الباحثين المستشرقين قد حاول أن يحصر مصنفات القونوى، ومن أهم هؤلاء كارل بروكلمان "(Carl Brockelmann)"[1]، إلا أن هـذا لا يقلل من أهمية المحاولة التى قدمها حاجى خليفة فى «كشف الظنون»[2] لحصر هذه المؤلفات، وأن لم يستطع تقديم ثبت شامل لها.

---

(1) Carl Brokelmann, Geschichte der Arabischen litteratur: Berlin 1898; P-P 585-586, Suppl. Leiden: 1937.

(٢) حاجى خليفة، كشف الظنون، جـ٢، جـ٣، جـ٤

ولقد قمت بإحصاء كل ما توفر لى متعلقا بمصنفات القونوى محاولا وصع ثبت أرجو أن يكون قد شمل كل ما صنف هذا الصوفى

وسأعرض فى ثبتى لذكر المصنف وموضوعه والغرض من تصنيفه، وخصائصه الفلسفية والتصوفية والأدبية، فإذا كان لا يزال فى عداد المخطوطات أشرت إلى نسخه الخطية وأرقامها فى مكتباتها، وإذا كان مطبوعا أشرت إلى مكان طبعه وتاريخه، أما ما لم أقف عليه من المصنفات ووقفت فقط على عنوانه، فإننى أكتفى بالعنوان وذكر المصدر الذى إستقيت منه معلوماتى عنه، وقد راعيت الإشارة إلى أنه قد يحدث أحيانا أن يحمل مصنف واحدا أكثر من عنوان، كذلك راعيت الإشارة إلى المصنفات التى نسبت إلى القونوى خطأ وهى المصنفات المنحولة.

والأساس الذى يقوم عليه تصنيفى لمصنفات القونوى هو التمييز بينهما من حيث موضوعاتها، وهو ما استدعى تقسيمها إلى أربعة مجموعات على النحو التالى:

(١) المجموعة الأولى (وتبدأ من ١-١٩) وتشمل مصنفات القونوى فى فلسفته الصوفية ، ويغلب عليها الطابع النظرى مثل «مفتاح الغيب»، «والنفحات الإلهية» «النصوص»، و«الفكوك» وسائر مصنفاته الأخرى التى يعالج فيها تلك الفلسفة الصوفية.

(٢) المجموعة الثانية (من ٢٠ - ٢٣) وتشمل مصنفات القونوى فى آداب التصوف ورياضاته العلمية، ويغلب عليها الطابع العلمى كرسالة (التوجه المعروفة بالرسالة المرشديه) وهى فى بيان كيفية التوجه نحو الحق، والشروط الواجبة الرعاية من قبل السالك، وآداب السلوك، وكذلك الذكر وأدابه، (ونفثة مصدور) فى الدعاء والتوسل إلى الله.

(٣) المجموعة الثالثة (من ٢٤ - ٢٨) وتشمل مصنفات القونوى فى العلوم الشرعية كالتفسير والحديث ومنها «إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن» وهو تفسير فاتحة

القرآن الكريم، «وشرح الحديث الأربعين النبوى» وهو شرح على مقتضى مشرب الصوفية.

(٤) المصنف رقم (٢٩) وهو من المصنفات التى تعنى بالحروف والأسماء والتنجيم، والتنبؤ بالغيب، ويعرف «باللمعة النورانية فى مشكلات الشجرة النعمانية» ثم تأتى المصنفات المنحولة من (٣٠ - ٣١).

(٢) أسلوب القونوى فى مصنفاته:

القونوى واحد من أبرز أعضاء مدرسة التصوف الفلسفى التى منها إبن عربى، وإبن سبعين، وإبن هود، والششترى وغيرهم.. وهؤلاء قد ألغزوا فى كلامهم، ونعتوا بالكفر والإلحاد، وحرم الفقهاء النظر فى كتبهم[١] لما فيها من غموض وإبهام يوحى بوقوع أصحابها فيما يخالف الشريعة.

والقونوى تلميذ إبن عربى ومتأثر إلى حد كبير بأسلوبه فى الكتابة، لذلك لم يكن سهلا على فهم أسلوبه الذى يتصف بالغموض وينحو إلى الرمزية فى كثير من الأحيان شأنه فى هذا شأن غيره من الصوفية فى استخدامهم لأسلوب الرمز والأشارة، وكذلك الأسلوب الاصطلاحى الخاص بهم[٢]، وهو الاسلوب الذى قصد به الإخفاء على من ليس من أهل التصوف وعلى من لم يذق مذاقاتهم[٣].

ولقد أوضح إبراهيم بن إسحاق التبريزى شارح كتاب «النصوص» أن القونوى قد صاغ هذا المصنف المختص بشكل رمزى شديد الخفاء يستغلق على القارئ. مما دعاه إلى أن يعمد لشرحه لفظا لفظا كى يسهل فهمه، وكى يتيسر للقارئ إدراك مراميه فيقول فى مستهل شرحه المسمى «أسرار السرور بالوصول إلى عين النور»: هو كتاب موجز مختصر، ومعجز معتبر - يقصد كتاب النصوص للقونوى خطر فى قلبى

(١) السيد نعمان خير الدين (إبن الألوسى البغدادى)، جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين، طبعة العدنى، القاهرة ١٩٨٠، ص٩٦، ١١٢.

(٢) إبن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٩٠، وراجع أيضا أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية، القاهرة - ١٩٥٩ - ص٣٣، وراجع أيضا الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، مصر ١٩٦٠، ص٨٨.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٨٨

أن افتق رتقه وافتح غلقه بمفتاح.. من جنس ما فيه .. بحيث يبقى ولا ريب فيه، ثم يضيف: ولاح فى سرى أن أُبينه لفظا لفظا ليسهل فهم معانيه[١].

وقد نحا شارح «مفتاح الغيب» نفس المنحى الذى يبرز ما يكتنف أسلوب القونوى من رمزية تصل إلى حد الأعجاز – وهو إعجاز غير إعجاز القرآن – ومن خفاء يصل إلى حد الإلغاز على حد تعبير هذا الشارح[٢] لذلك نراه منذ بداية شرحه يحاول أن يشرح الألفاظ، ويبسط العبارات ويكشف عن معانيها وينبه القارئ لذلك بقوله: «فشرحت شرحا يزيل من اللفظ صعابه، ويكشف عن وجه المعانى نقابه مجتهدا فى بسط موجزه، وحل ملغزه، مستفيدا أكثره من بواقى مؤلفاته، وسائر مصنفاته»[٣].

كذلك نرى هذا الشارح يعتذر عن وقوع أى خطأ فى شرحه «لمفتاح الغيب» لأن بضاعته قليلة وهو ما قد يعجزه عن فهم بعض المعانى الواردة فى الأصل، أو يعوقه عن شرحها على النحو الأمثل، وهو ما يبين المدى الذى وصل إليه أسلوب القونوى من حيث الفصاحة والعمق[٤].

ولم يقتصر غموض أسلوب القونوى على مصنفاته الصوفية الفلسفية بل تعداها إلى غيرها من المصنفات والرسائل، وقد اتضح هذا فيما جرى من مراسلات بينه وبين نصير الدين الطوسى الذى أفاض فى بيان ما يتسم به أسلوب القونوى من خفاء وغموض لكونه جامعا للأسرار والإشارات الروحانية، واللطايف الحكمية، والنكت العلميه والمعانى الغيبية والخطرات الذوقية على حد تعبير نصير الدين الطوسى[٥].

---

(١) أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٧٨٥ تصوف المقدمة، ص١.

(٢) شارح مجهول، شرح مفتاح الغيب، مخطوطة رقم ٧٥٤ تصوف، دار الكتب المصرية، ص٢ بالمقدمة.

(٣) شرح مفتاح الغيب، ص٢ المقدمة.

(٤) شرح مفتاح الغيب، ص٢، المقدمة.

(٥) نصير الدين الطوسى، رسالة فى الرد على صدر الدين ضمن مجموعة مخطوطة رقم ٢٦٧ علم الكلام مكتبة طلعت، دار الكتب المصرية، ورقة ٦١.

ومما يشير إلى أن عبارات القونوى تحوى الكثير من المعانى وتتعرض للعديد من المشكلات المستعصية على الفهم ما يقوله نصير الدين الطوسى فى وصفها – فى أنها تحوى المسائل التى حلها لا يستطاع – ويتمنى لو حالفه التوفيق فى فهم غاياتها وإدراك حقائقها التى يعتبرها أجلّ وأسمى من أن يتعرض لها ببرهان[1].

وإذا كان الطوسى وهو من أهل الكلام والفلسفة يتمنى فهم معانى عبارات القونوى والوصول إلى حقائق المسائل التى يتعرض لها فما بالك بغيره.

إن القونوى نفسه يدرك أنه أنما يتحدث عن مسائل غامضة ليس للعقول بها ألفه، ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل يتعداه إلى الخوض فى مسائل لا يمكن الظفر بها إلا لمن كان من أصحاب الهمم العالية والبصائر النافذة فيقول فى مقدمة كتابه «إعجاز البيان»: إنه يقدم حقائق يستعان بها على فهم غرائب العلوم وكليات الحقائق التى لا أنسة لأكثر العقول والأفهام بها، لعز مدركها، وبعد غورها، وخفاء سرها، إذ كانت مما لا ينفذ إليها إلا الهمم الخارقة حجب العوايد، والمرفوع عن أعين بصائر أربابها أستار الطباع وأحكام العقايد، ولا يظفر بها إلا من سبقت له الحسنى وشملته العناية الإلهية، فأنا له البغى والمنى، وحظى بميراث من كان ربه ليلة أسرى به بمقام قاب قوسين أو أدنى»[2].

وفى هذا ما يشير إلى أحد الجوانب الهامة فى فكر القونوى الذى كان دائم الإدعاء بأنه يستقى معارفه عن الله مباشرة ودون واسطة، وهى المعارف التى يختص بها أهل الكشف المتحققون بالمكاشفات النورية والأذواق التامة الجلية على حد تعبيره[3].

---

(١) رسالة نصير الدين الطوسى فى الرد على القونوى، ورقة ٦١.

(٢) إعجاز البيان، ص١٠.

(٣) إعجاز البيان، ص١٠، ويراجع الفكوك فى شرح النصوص، نسخة خطية رقم ٣٤٣ مجاميع تصوف، مكتبة طلعت، ورقة ٩٦

والقونوى جمع بهذا بين صعوبة الأسلوب، وعمق القضايا التى يخوض فيها، لذلك نراه يشترط لفهم هذه القضايا أن يكون الخائض فيها من أصحاب البصائر وأولى العزائم الذين اجتهدوا حتى زالت عنهم حجب أنفسهم، وتحققوا بمقام الكُمل من أهل الله الوارثين للأنبياء والأولياء – وهذه شروط عسيرة وصعبة المنال، ولا يتحقق بها خاصة الخاصة. والأمثلة على أسلوب القونوى المعقد كثيرة. فهو يستخدم مصطلحات فلسفية من أمثال «الجعل»[١] ويعنى به الايجاد، وكون الشئ مجعولا يعنى موجودا، وأما مصطلح «الكلمات»[٢] فالمقصود به الأنبياء والأولياء ثم سائر الموجودات، وبذلك يكون «الكلم الطيب»[٣] مصطلحا يقصد به الأرواح الطاهرة، والقونوى يستخدم هذه المصطلحات مجتمعة ليصف بها مفهومه فى الترتيب الإيجادى الذى يبدأ حرفا ثم كلمة ثم سورة ثم كتابا جامعا[٤].

وهذا الترتيب يشير إلى مفهوم القونوى لكيفية علم الحق بالأشياء، والذى يعبر عنه باعتبار الشيئ من حيث عينه الثابتة، ثم باعتبار الشيئ من حيث روحانيته، ثم من حيث طبيعته وصورته التى أراد الله أن يكون عليها وجوده، ثم عندما يرتقى الشيئ أى شيئ، أو الموجود أى وجود إلى مقام الجمع أو مرتبة الكتاب يكون جامعا لأحكام الوجوب والإمكان، وعندما يتحقق الانسان بهذه المرتبة يكون إنسانا جامعا لأحكام الوجوب والإمكان[٥].

والقونوى وهو يستخدم هذه المصطلحات إنما يحاول أن يبنى تفاصيل مذهبه فى الوحدة الوجودية، وكذا يوضح مفهومه لما عرف عنده بشيئية الثبوت وشيئية الوجود على أساس رمزى معقد. وسوف أعرض لمعانى هذه المصطلحات عند الحديث عن مذهب هذا الصوفى المتفلسف.

---

(١) النفحات الالهية، ورقة ٨.
(٢) النفحات الالهية، ورقة ٨.
(٣) النفحات الالهية، ورقة ٨.
(٤) الفكوك، ورقة ٩٨.
(٥) الفكوك، ورقة ٩٨.

وللحروف عند القونوى معان واستخدامات رمزية غامضة، فنراه يستخدم الحروف الأبجدية استخداما خاصا يعتقد أنه يفضى إلى التنبؤ بأحداث قد تقع فى المستقبل، فهو يرتبها فى جداول وأشكال هندسية، ويصنع منها قوالب يولدها ويستنطقها.

ومن خصائص أسلوب هذا الصوفى المتفلسف أيضا أنه يستخدم عبارات قليلة الألفاظ كثيرة المعانى، بل قد تغير ألفاظها القليلة عن مذهب بأكمله، كأن يعبر عن علاقة الله بالعالم وكيفية خلقه للأشياء بقوله: «من العلم إلى العين والحاصل فى البين تجدد نسبة جامعة بين الطرفين ظاهرة بالحكمين»[1].

وعندما يتحدث عن مذهبه فى الانسان الكامل يقول: «كان عينا، فصار وصفا، ثم صار خلقا وسوى، حتى وصف سر الحق المودع فيه بصفات الخلق وسمى بإسمه ووصفه»[2].

وهى عبارات تحوى معان باطنة لا يفهمها إلا من كان من أهل التصوف أو كانت له دراية بعلوم القوم، والقونوى إذ يلجأ إلى هذه الطريقة الرمزية فى التعبير لا يريد أن يعبر عن حقائق التصوف تعبيرا «مباشراً»، كما لا يريد أن تكون طريقته فى متناول العامة، بل قصد بها الخاصة من ذوى الهمم العالية والبصائر النافذة، الذين تمكنوا من النفاذ عبر حجب النفس وأستار الطباع وشملتهم عناية الحق جلّ شأنه.

(٣) ثبت بمصنفات القونوى:

(أ) مصنفات فى فلسفته الصوفية:

(١) مفتاح الغيب:

يعده المترجمون من أهم ما صنف القونوى فى مذهبه فى الوحدة الوجودية،

---

(١) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونوى.

(٢) رسالة التوجه الأعلى «الرسال المرشدية» نسخة خطية رقم ١٣١٨م مكتبة طلعت، دار الكتب المصرية، ورقة ٦٥.

ويشيرون إليه أحيانا بعنوان «مفتاح الغيب» وأحيانا بعنوان «مفتاح غيب الجمع والوجود».

فيذكره عبد الرحمن الجامى فى «نفحات الأنس»[١] تحت إسم (مفتاح الغيب) ويذكره المناوى[٢] باسم «مفتاح غيب الجمع والوجود» ويتباعه «بروكلمان»[٣] فى الأخذ بنفس العنوان، ويتعلق هذا المصنف بالعديد من المبادئ والنظريات الفلسفية الصوفية التى شغل بها القونوى، كما يحوى الكثير من المصطلحات التى شاعت فى مصنفاته الأخرى وخصوصا تلك المصطلحات التى عبر بها عن رأيه فى العلم الالهى، وكذلك رأيه فى الإنسان الكامل. وهو يقدم لمذهبه فى العلم الإلهى بنظرة شاملة لمعنى العلم، كما يتحدث عن موضوع العلم ومبادئه وحدوده وأقسامه.

ويبدو واضحا منذ البداية أن القونوى ينشد بناء مذهب ميتافيزيقى لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية كما لا يخرج عن حدود فلسفته العامة فى الوحدة الوجودية.

فليس ثمة خلل – فى نظره – ينشأ من القول بإن الله يعلم الكليات كما يعلم الجزئيات على نفس النحو – كما يرى أن العلم إسم من أسماء الله الذاتية لا يتميز عن الغيب المطلق إلا من حيث اعتباره أمرا كاشفا يتعين فيما يمر عليه من المراتب بينما لا يتعين الغيب المطلق[٤].

وأما القسم الثانى من هذا المصنف ففى بيان مقاصد القونوى فى الأنسان الكامل وخصائصه، ونشأته، وحياته، وكيفية موته، ومعراجه الذى يسلكه والذى يطلق

---

(١) نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.

(٢) الكواكب الدرية، المجلد الثانى، ص٢٥١

(3) Brockelmann. G.A.L. 586: S.I.P 807

(٤) مفتاح الغيب، ص ص ٢٠، ٢١

عليه اصطلاح معراج التحليل. ولا يزال هذا المصنف مخطوطا، وقد وقفت على نسخة منه ضمن مجموعة مخطوطة تحمل رقم «٢٧٣م تصوف» [١] بدار الكتب المصرية، كما يشير بركلمان إلى وجود نسخة أخرى منه بدار الكتب المصرية أيضا برقم "361 2 Kairo"[٢].

ثم أن هناك العديد من الشروح التى تناولت هذا المصنف ونوردها على النحو التالى:

أ- الشرح المطول الذى كتبه شمس الدين محمد بن حمزة الفنارى بعنوان «مصباح الأنس بين المعقول والمشهود فى شرح مفتاح الجمع والوجود»[٣] ولا يزال مخطوطا.

ب- شرح قطب الدين الأزنيقى المسمى «فتح مفاتيح الغيب»[٤] الذى أشار بروكلمان إلى وجود نسخة منه فى مكتبة سليم أغا برقم 524، وأخرى بمكتبة حاله برقم 284، وثالثة بمكتبة رحيمى برسوى برقم 286، ولا يزال هذا الشرح مخطوطا أيضا.

جـ- شرح «عثمان بن السيد فتح الله المعروف بات بازارى» والمتوفى بقبرص سنة ١١٠٣هـ. ويسمى «مصباح الغيب»[٥] أو «مصباح القلب» وقد وقفت على

---

(١) صدر الدين القونوى، مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٢٧٣ تصوف، دار الكتب المصرية، قام بنسخها الحاج أحمد الأنقورى الشهير بعرب زاده، وكان الفراغ منها يوم ٢٨ ربيع الأخر لسنة ١٢٩٢هـ. وأضيفت إلى مخطوطات الكتب خانة المصرية سنة ١٨٨١م.

(2) Brokelmann, S. I.P. 807.

(٣) محمد بن حمزة الفنارى، مباح الأنس بين المعقول والمشهود فى شرح مفتاح غيب الجمع والوجود - لصدر الدين القونوى - نسخة خطية رقم ١١٨ تصوف مكتبة لطعت بدار الكتب المصرية.

(4) Brockelmann. S.I.P. 808.

والأزنيقى هو محمد بن قطب الأزنيقى الذى قرأ على الفنارى وتتلمذ عليه، شرح مفتاح الغيب، والنصوص للقونوى وتوفى سنة ٨٨٥هـ. راجع الدقائق النعمانية، ص٦٥.

(٥) بات بازارى، مصباح الغيب، نسخة خطية بمكتبة طلعت، بدار الكتب المصرية رقم ٤٧٩ تصوف، وقد فرغ المؤلف من كتابتها يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الثانية ١٠٩٧هـ، وتقع فى مجلد كبير عليه تعليق بخط محمد هاشم بن داود عارف البوسلورى، ويشير إلى اعادة كتابتها بخطه سنة ١٢٨٤هـ.

نسخة منه بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية برقم ١٤٧٩ تصوف. ولا يزال هذا الشرح مخطوطا أيضا.

د- وقفنا على شرح نفيس لمفتاح الغيب لمؤلف مجهول ويحمل رقم ٧٥٤ تصوف بدار الكتب المصرية. وهو أيضا ما يزال مخطوطا ولم يفطن إليه أحد من الذين ترجموا للقونوى[١].

ويعتبر هذا المصنف مع شروحه العديدة موسوعة ضخمة لها أهميتها فى مجال الفكر الصوفى الفلسفى عند القونوى.

(٢) النفحات الإلهية:

يذكر القونوى أن سبب تفضيله لهذا العنوان ما أشار إليه صلى الله عليه وسلم بقوله: «إن لربكم فى أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»[٢] فلقد طلب القونوى على حد ما يذكر عن نفسه أن يطلعه الله على كيفية التعرض لنفحاته، وأنواع هذا التعرض وما يحصل فيه من معارف.

وطبقا لما يعتقد القونوى فان النفحات الإلهية لا تقع إلا للأنبياء والأولياء والكُمل من أهل الله - ولما كان القونوى طبقا لما يعتقد من الكمل، فقد خصه الله بالنفحات فدونها فى كتابه الذى أسماه «النفحات الإلهية»[٣].

ولقد ذكر عبد الرحمن الجامى فى «نفحات الأنس»[٤] هذا المصنف بنفس العنوان المشار إليه آنفا، وكذلك ذكره كل من حاجى خليفه فى «كشف

---

(١) شارح مجهول، شرح مفتاح الغيب، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٧٥٤ تصوف، وقام بنسخها السيد حسن بن حسن المعروف بحافظ القرآن - استرضاء للسلطان مصطفى خان بن السلطان أحمد خان - وهى غاية فى الروعة والاتقان، وهى محلاه بماء الذهب، وتقع فى ٢٤٠ صفحة.

(٢) صدر الدين القونوى، النفحات الإلهية، مخطوطة قونية رقم ١/٦/٥٤٦٨/ب المقدمة، الورقة الأولى.

(٣) النفحات الإلهية، الورقة الأولى بالمقدمة.

(٤) عبد الرحمن الجامى، نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.

الظنون»[٥] ومنجانا فيما كتبه عن المخطوطات العربية[٦].

وأهمية هذا المصنف ترجع إلى أنه موسوعة فى فلسفة القونوى الصوفية، خصوصا وقد امتدت الفترة الزمنية التى شغل فيها القونوى بتدوين هذا المصنف إلى ما يقرب من إثنين وثلاثين عاما، إذ أن أول ما دّونه القونوى من النفحات كان فى عام ٦٤٠هـ[٣] فى مدينة حلب السورية.

وكان آخر ما دوّنه من النفحات مؤرخا بسنة ٦٧٢[٤] بمدينة قونية التركية وهو ما يشير إلى أن هذا المصنف قد شمل معظم اتجاهات القونوى الصوفية الفلسفية فى جميع مراحل حياته وتطوره الفكرى نظرا لإحتوائه على نفحات مدوّنة فى تواريخ مختلفة وممتدة بدرجة شملت معظم سنوات حياة الصدر القونوى.

وقد حوى هذا المصنف أيضا العديد من المصطلحات التى دأب القونوى على صياغة أفكاره من خلالها، ومن هذه المصطلحات: «النفحة»[٥]، «التعرض»[٦]، «التوجه»[٧]، «التعينات المستجنة فى غيب الذات»[٨] إلى آخر ما أستخدم من المصطلحات ستعرض لها أثناء الحديث عن مذهبه.

ويشمل كتاب «النفحات» على العديد من موضوعات التصوف الفلسفى، ومن بين هذه الموضوعات:

١- الكشف والتجلى والشهود.

---

(١) حاجى خليفة - كشف الظنون، طبعة مصر ١٣١١هـ، جـ٢٢ ص٦٠٨.

(2) Mingana: Catalouge of Arabic manuscripts in Johon Ryland library, Manchester, 1934, P.P. 1070-1071.

(٣) النفحات الإلهية ، ورقة ٥٢.

(٤) النفحات الإلهية، الورقة ٨٨.

(٥) النفحات الإلهية، الورقة ١.

(٦) النفحات الإلهية، الورقة١ .

(٧) النفحات الإلهية، الورقة ٦.

(٨) النفحات الإلهية ، الورقة ٦ .

٢- العلم الإلهى وعلاقته بالوحدة الوجودية
٣- مراتب الوجود من حيث علاقتها بعضها بالبعض الآخر وعلاقتها بالمرتبة الجامعة (مرتبة أحديه الجمع)، ثم تعّين هذا كله فى العالم الإلهى الشامل
٤- الوجود والعدم وإصرار القونوى على أن العالم لم يكن عدما محضا، كما لم يكن وجودا أزليا قديما، لأنه لو كان عدما محضا لكان معنى ذلك أن العدم قد تحول إلى وجود وهو ما لم يوافق عليه القونوى لأنه يرى أن العدم لا يستحيل وجودا، ولو كان وجودا أزليا كان معنى ذلك أنه مساوق للحق فيكون للحق شريك فى قدمه، ويكون الحق قد أوجد الأشياء من لا موجود ولا معدوم طبقا لهذا التصور.

ولا يزال هذا المصنف مخطوطا رغم أنه أهم مصنفات القونوى فى رأينا، ولقد وقفنا على نسختين منه، وإحداهما توجد بدار الكتب المصرية برقم ٢٧٤م تصوف وقد ذكر ناسخها أنه قام بمقابلتها على نسخة صحيحة سنة ١٢٨٠هـ[١] والأخرى نسخة مكتبة قونية رقم ٥٤٦٨/٦/أ/ب، وهى مطابقة تماما للنسخة السابقة وقد استعنت بالنسختين فى هذا البحث.

ويشير بروكلمان إلى وجود نسخة من هذا المصنف فى مكتبة برلين برقم 3017 وقد أثبتها القاردت W. Ahlwardt[٢] فيما أثبته من مصنفات القونوى ضمن فهارس مكتبة برلين.

ويشير بروكلمان أيضا إلى وجود نسخة من «النفحات الإلهية» فى مكتبة باتنا برقم 1/143/1389، وأخرى فى مكتبة قوله برقم 1/268[٣].

(١) صدر الدين القونوى، النفحات الإلهية، مخطوطة رقم ٢٧٤م. تصوف دار الكتب المصرية، بخط مصطفى حسنين الجميزى، سنة ١٢٧٩هـ.

(2) Verzeichness Der Arabischen Handschrchriften: Von W. Ahlwardt zehnter. Band, Berlin. 1899. I.P 322

(3) Brockelmann: G.A.L P 585

وفى الجزء التكميلى "Suppl" يذكر بروكلمان العديد من النسخ المخطوطة لهذا المصنف والمنتشرة فى مكتبات العالم ومن بينها نسخة مكتبة ليبزج رقم 235، ونسخة مكتبة ڤين رقم 1913 ونسخة مكتبة باريس رقم 1354، ونسخة مكتبة شهيد على رقم 1137/2، ونسخة مكتبة ولى الدين رقم 1835، ونسخة مكتبة جار الله رقم "$1092/70^a/159^a$"[١].

واستهل القونوى كتاب النفحات بقوله: «الحمد لله بلسان المرتبة الجامعة للمقامات كلها والمراتب حمدا يستوعب كمالات أجناس الثناء.....»[٢].

ولم يذكر أحد من الذين ذكروا هذا المصنف أى شرح كتب عليه.

(٣) النصوص فى تحقيق الطور المخصوص:

كتاب «النصوص فى تحقيق الطور المخصوص»[٣] مختصر يشتمل على مجموعة من النصوص الموجزة التى تعتبر مبادئ فى فلسفة التصوف عند القونوى. ولا يقلل من أهمية هذا المختصر تلك الصعوبة الناشئة عن شدة الإيجاز، وعمق المعانى، وصعوبة الصياغة.

ويعلل الناسخ اختيار القونوى لهذا العنوان استنادا إلى تفسير الأصمعى لكلمة «النص» التى تعنى عنده السير الشديد، أو السير بأقصى سرعة ممكنة للدابة، وكذلك من قوله: نصصت الشئ بمعنى دفعته، ونصصت الحديث إلى فلان يعنى أرجعته

---

(1) Brockelmann, S.I.P. 807.

(٢) النفحات الإلهية، المقدمة، الورقة الأولى.

(٣) صدر الدين القونوى، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، نسخة خطية رقم ٢٨٤ تصوف، دار الكتب المصرية، المقدمة ص١. وقد سمحت لى دار الكتب المصرية بالحصول على نسخة مصورة من المخطوط المذكور - تقع فى ٥٧ صفحة صغيرة، ومكتوبة بخط واضح دقيق، ومسطرتها ثلاثة عشر سطرا، وهى مشتراه من تركة قاسم باشا وأضيفت إلى الكتبخانة المصرية فى ٢٦ ابريل سنة ١٨٨١م.

وقد وقفت على نسخة أخرى من نفس المصنف، ضمن مجموعة مخطوطه رقم ٢٧٣ تصوف بدار الكتب المصرية، وعدد أوراقها ٢٢ ورقة تبدأ من رقم ٢٠٠٠ بالمجموعة وهى مشتراة أيضا من تركة قاسم باشا سنة ١٨٨١م

إليه.. ونصصت الرجل يعنى استقصيت ما يعرفه عن الشئ إلى أن يخبرك بأقصى ما يعلم، ولذلك فقد اختار القونوى أن يسمى هذا الكتاب «نصوصا» للأسباب السابقة ولأن مضمونه يشتمل على ذكر الأذواق المختصة بمقام الكمال الذى يكون ما فيه مطابقا لما يعلمه الله فى أعلى درجات علمه ومنتهاه على حد تعبير الناسخ.

ولما كان الأمر كذلك – نرى القونوى يدعى – أن هذا النص صار محكما بحيث لا يحتمل النسخ والتبديل والتحريف. ويكون ما ذكر فى هذا الكتاب هو بعون الله وعنايته الأزلية وفيضه السرمدى[١] طبقا لما يدعيه القونوى.

ولقد أشار كتاب التراجم إلى هذا المصنف بنفس العنوان ومن هؤلاء، عبد الرحمن الجامى[٢]، وحاجى خليفة[٣]، وبروكلمان[٤] كما ذكره إبن أبى حجلة أيضا، وقال عنه أنه تقليد قبيح «لفصوص الحكم» والذى يعمى البصر والبصيرة[٥].

ولقد وقفت على نسختين مخطوطتين من هذا المصنف ضمن مخطوطات دار الكتب المصرية إحداهما تحمل رقم ٢٨٤ تصوف، والثانية تحمل رقم ٢٧٣م تصوف.

ويشير «بروكلمان»[٦] إلى العديد من النسخ الخطية لنفس المصنف والمنتشرة فى مكتبات العالم ومنها نسخة مكتبة جوتا رقم 888، ونسخة مكتبة جار الله رقم 1261.2 ونسخة مكتبة ولى الدين رقم 1818.6، ونسخة مكتبة نافذ رقم 699.

---

(١) النصوص، المقدمة، ص١ – سنة ١٩٨٩. ولقد قمت مؤخرا بتحقيق كتاب النصوص وصدر عن جامعة المنصورة فى طبعة فاخرة من قسم تحقيق التراث والمخطوطات بكلية التربية بدمياط، والكتاب مقسم إلى ثلاثة أجزاء، القسم الأول دراسة على النصوص، والثانى تحقيق النصوص، والثالث تعليقات على النصوص.

(٢) عبد الرحمن الجامى، نفحات الأنس، ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.

(٣) كشف الظنون، جـ٢، ص٦٠٢.

(4) Brockelmann. G.A.L.S.I.P. 807.

(٥) المناوى، الكواكب الدرية، المجلد الثانى، ص٢٥١.

(6) Brokelmann, G.A.L.S.I.P. 807.

كما يشير «ألفردت»[١] إلى وجود نسخة من هذا المصنف فى مكتبة برلين وتحمل رقم 301.5.

وموضوع هذا المصنف فى التصوف الفلسفى عند القونوى وكل فقرة من فقراته تشير إلى موضوع متكامل من موضوعاته.

ففى واحد من هذه النصوص يلخص القونوى مفهومه للعلم الإلهى، وفى نص آخر يلخص مفهومه للوحدة والكثرة والوحدانية، وفى نص ثالث يلخص مفهومه للمعرفة الذوقية الكشفية، وفى نص رابع يلخص مفهومه للكمال، كما يوضح كيفية بلوغ مقام الكمال وهكذا تتعدد موضوعات هذا الكتاب بتعدد نصوصه – ولقد تيسر لنا دراسة هذا المصنف وتحقيقه والتعليق عليه، وقد تم نشره بالفعل فى طبعة فاخرة عن قسم تحقيق التراث والمخطوطات بجامعة المنصورة عام ١٩٨٩.

ولقد نال كتاب «النصوص» عناية العديد من إخوان صدر الدين القونوى فشرحوه عدة مرات، وهى كما يلى:

(أ) أشهر الشروح على هذا المصنف شرح «محمد بن فضل الدين الأزنيقى»[٢] الذى شرحه شرحا وافيا أسماه «زبدة التحقيق ونزهة التوفيق»، ولا يزال هذا الشرح مخطوطا.

(ب) شرح إبراهيم بن إسحاق التبريزى الذى أسماه «أسرار السرور بالوصول إلى عين النور»[٣]، ولا يزال هذا الشرح مخطوطا أيضا.

---

(1) Verzeichness Der Arabischen; I.P. 322.

(٢) محمد بن فضل الدين الأزنيقى، زبدة التحقيق ونزهة التوفيق فى شرح النصوص لصدر الدين القونوى، نسخة خطية رقم ١٠٤٧ تصوف مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية، وعدد أوراق هذه النسخة ٢٠٣ ورقة، وتاريخ نسخها يرجع إلى سنة ٨٥٦هـ.

(٣) إبراهيم إبن اسحاق التبريزى، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور – شرح النصوص للقونوى، نسخة خطية رقم ٤١٤٠ تصوف. وكان الفراغ من كتابتها يوم الخميس ثالث عشر من شهر شوال سنة ١٠٨٦هـ. كما توجد نسخة أخرى من نفس الشرح برقم ٧٥ تصوف مكتبة طلعت – وقد كتبها الناسخ من أجل مطالعة محمد بن سلطان مراد خان، وعليها تعليق بخط يوسف بن غازى، وتاريخ كتابتها يرجع إلى جمادى الآخر سنة ٨٦٨هـ، وتقع فى ٦٢ صفحة ومسطرتها ٢٣ سطرا.

(٤) الفكوك:

يعلل صدر الدين القونوى سبب إختياره لهذا العنوان بأنه انسب عنوان لشرح «فصوص الحكم» لشيخه إبن عربى، خصوصا وأن «إبن عربى» قد استقاه من منبع المقام المحمدى كما يدعى... فجاء مشتملا على زبدة ذوق نبينا صلى الله عليه وسلم، مشيرا إلى محتد أذواق أكابر الأنبياء المذكورين فيه – فى فصوص الحكم – ومرشدا كل مستبصر، وهو يشتمل على خلاصة أذواقهم، ونتائج متعلقات هممهم وأشواقهم وجوامع محصولاتهم فهو كالطابع على ما تضمنه مقام كل منهم على حد تعبير القونوى[١].

ولما كان الأمر على هذا النحو فان شرح «فصوص الحكم» يكون مقصورا على هؤلاء الذين أدركوا حقائق الآشياء فى مراتبها الكلية بعد أن خلصوا من حبوس قيود مدارك الفكر والحس – لذلك اقترح أصحاب صدر الدين عليه أن يفك ختوم الفصوص ويفتح مقفله بما يفصل مجمله، يقول القونوى : فأجبتهم إلى ذلك علما منى بإستحقاقهم وتقربا بإرشادهم إلى خلافهم[٢]. فكان كتاب «الفكوك»، وهو عنوان يشير إلى أن القونوى قد اختص كل فص من الفصوص بفك من الفكوك فيقول: «فك ختم الفص الآدمى أو فك ختم الفص الشيئ، أو فك ختم الفص الأدريسى إلى آخر الفكوك»[٣].

ويذكر كل من عبد الرحمن الجامى[٤]، وحاجى خليفة[٥] هذا المصنف بنفس العنوان المشار إليه آنفا.

---

(١) صدر الدين القونوى، الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٤٣ مجاميع تصوف، دار الكتب المصرية، اللوحة الأولى.

(٢) الفكوك، الورقة الأولى.

(٣) للفكوك، ورقة ٥٧، ٥٩، ٨٢.

(٤) نفحات الأنس، ترجمة صدر الدين القونوى.

(٥) كشف الظنون، جـ٢، ص٦٠٣.

وأما موضوع هذا الكتاب فهو فى الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف، وغاية المؤلف فيه البحث فى الوجود بالوقوف على صلة الوجود الحق بالوجود الممكن، أو الوجود الواجب بالوجود الممكن، كما أن القونوى يحاول أن يبين أن الوجود المحض متعقل فى مقابل العدم، وهو يصف الوجود بالنور، كما يصف العدم بالظلمة، فتكون المقابلة بين الوجود والعدم كالمقابلة بين النور والظلمة[١].

ويستهل القونوى هذا الكتاب بقوله: «الحمد لله الذى أطلع من مشارق غيبه الأخفى شموس أنواره الباهرة، وأخشع لهيب تجليه الأبهى أرواحه المنيرة الطاهرة»[٢].

ولقد وقفنا على نسخة من هذا المصنف بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٤٣م تصوف ، وهى النسخة التى اعتمدت عليها فى هذا البحث، كما توجد نسخة منه بمكتبة الظهرية بدمشق برقم ٩٠ تصوف، وتوجد صورة لها بمعهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية بالقاهرة.

ولا يزال هذا المصنف مخطوطا إلى الآن على الرغم من أهميته كواحد من أعظم شروح فصوص الحكم قدرا.

(٥) كشف سر الغيرة عن سر الحيرة:

أشار صدر الدين القونوى إلى هذا المصنف فى كتابه «مفتاح الغيب» وذكر من بين موضوعاته أن الوجود الواحد للإنسان يغاير وحدة الوجود، والإدراك لا يصح للانسان باعتباره واحدا وحدة حقيقية كوحدة الوجود، إنما صح له الإدراك من كونه حقيقة متصفة بالوجود والحياة وقيام العلم والإرادة، وكذلك بثبوت المناسبة بينه وبين ما يروم إدراكه، ومن ثم ارتفاع العوائق المانعة للإدراك – فما أدرك الانسان ما أدرك

(١) راجع الفكوك، ورقة ٦٠، ٦٨.
(٢) الفكوك، المقدمة، الورقة الأولى.

إلا من حيث كثرته لا من حيث أحديته على حد تعبير القونوى الذى يضيف إلى هذا قوله : ولهذا النكتة أسرار نفيسة ذكرتها بتفصيل أكثر من هذا فى كتابى المسمى بكشف سر الغيرة عن سر الحيرة[١]». ويذكر حاجى خليفة[٢] هذا المصنف بهذا العنوان، كما يذكره أيضا بنفس العنوان شارح «مفتاح الغيب»[٣] ويقتبس منه العديد من النصوص التى يستعين بها فى شرحه. ولم نعثر على هذا المصنف بعد.

(٦) لطائف الأعلام فى إشارات أهل الالهام:

اشار إليه بروكلمان بهذا العنوان[٤] واقتبس منه الدكتور عثمان يحيى بعض الفقرات التى استعان بها فى هامش السفر الثالث من الفتوحات المكية وأشار إلى النسخة التى اعتمد عليها وهى مخطوط جامعة إسطنبول، القسم العربى رقم ١/٣٣/٢٣٥٥[٥] ويذكر بروكلمان[٦] أن هناك نسخة من هذا المصنف فى مكتبة مدبولى رقم 142 كما يذكر الفردت[٧] أنه توجد نسخـــة منه فى مكتبة برلين رقم 8/3457. ولا يزال هذا المصنف مخطوطا ولم نحصل على نسخة منه بعد.

(٧) كشف الستور فى شرح الدر المنثور:

ذكره حاجى خليفة بهذا العنوان فى «كشف الظنون»[٨] مشيرا إلى أنه من مصنفات صدر الدين القونوى، الا أنه لم يشر إلى موضوعه، ولم نعثر على نسخة منه بعد.

---

(١) مفتاح الغيب، ص١٧.
(٢) كشف الظنون، جـ٢، ص١٤٩.
(٣) شرح مفتاح الغيب، ص١٨.
(4) Brockelmann. G.A.L.I. 586.
(٥) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص١١٣ الهامش.
(6) Brockelmann. G.A.L.P. 586; S. I P 808.
(7) Verzeichniss der Arabishen Handchriften. V.I.P. 322.
(٨) كشف الظنون، جـ٢، ص١٤٩.

(٨) كشف السر:

ذكره حاجى خليفه بهذا العنوان فى «كشف الظنون»[١] منسوبا إلى صدر الدين القونوى وأشار إليه كذلك البغدادى فى «هدية العارفين»[٢] ولم يوضح كلاهما شيئا يتعلق بموضوع المصنف، ولم نعثر على نسخة منه بعد.

(٩) منازل الإبدال فى بيان المنازل والأقوال:

ذكره بروكلمان بهذا العنوان، وأشار إلى نسخته الوحيدة بمكتبة الفاتيكان رقم 1463.14[٣]. ولم نحصل على نسخة منه بعد.

(١٠) مرآة العارفين فى ملتمس زين العابدين:

ذكره بروكلمان بهذا العنوان ولم يذكره أحد غيره، وهو يعد شرحا لواحد من مصنفات الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى المسمى «مرآة العارفين ومظهر الكاملين فى ملتمس زين العابدين»[٤] وهو رسالة موجزة تقع ضمن مجموعة مخطوطة رقم ١٢٧٤ تصوف، بمكتبة طلعت، ويشير بروكلمان إلى وجود نسخة وحيدة من هذا المصنف بودليانا برقم 459.3[٥].

(١١) لوامع الغيب:

أشار إليه بروكلمان بهذا العنوان، وذكر أن النسخة الوحيدة له موجودة بمكتبة آصاف برقم 384.174[٦].

---

(١) كشف الظنون، جـ٢، ص١٤٩.

(٢) هدية العارفين، جـ٢، ص١٣.

(3) Brockelmann, G.A.L.S.I.P.808.

(٤) محيى الدين بن عربى، مرآة العارفين ومظهر الكاملين فى ملتمس زين العابدين مجموعة مخطوطة رقم ١٢٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية من ص٢٩ إلى ص٣٥.

(5) Brockelmann, G.A.L.S.I.P.807.

(6) Brockelmann, G.A.L.S.I.P. 808.

(١٢) مراتب التقوى:

ذكره بروكلمان بهذا العنوان وأشار إلى أن هناك نسخة منه فى دار الكتب المصرية برقم 1/372 ، ولقد بذلنا جهدا كبيرا للعثور على هذا المصنف فلم نتمكن من ذلك، وقد أشار بروكلمان إلى وجود نسخة أخرى من هذا المصنف ضمن مخطوطات مكتبة برلين برقم 2460.2 كما أشار إلى وجود نسخة ثالثة منه فى مكتبة جلاسجو برقم 499.9[١] .

(١٣) شعب الإيمان:

ذكره بروكلمان بهذا العنوان، وأشار إلى وجود نسخة منه فى مكتبه أبسالا برقم 161[٢]، كما أشار الفردت كذلك إلى وجود نسخه من هذا المصنف فى مكتبه برلين برقم 3211[٣] .

(١٤) تبصرة المبتدى وتذكره المنتهى:

ذكره بروكلمان[٤] بهذا العنوان، وأشار إلى أنه مخطوط فارسى، كذلك ذكره حاجى خليفة[٥] بنفس العنوان. كما ذكره الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه، المثل العقلية الأفلاطونية[٦] .

وقد وقفنا على نسخة منه ضمن مخطوطات مكتبة تيمور برقم ١٩٣ فارسى[٧] .

---

(1) Brockelmann, G.A.L.S.I.P.807.

(2) Brockelmann, G.A.L.S.I.P.807.

(3) Verzeichniss der Arabishen Handchriften. V.I.P. 322.

(4) Brockelmann, G.A.L.S.I.P.807.

(٥) كشف الظنون، طبعة بيروت، جـ١ ، ص٣٣٨ .

(٦) عبد الرحمن بدوى الدكتور، المثل العقلية الأفلاطونية، دار القلم بيروت ص٥٨ .

(٧) صدر الدين، تبصرة المبتدى وتذكرة المنتهى، منظومة فارسية رقم ١٩٣ ، ضمن مجموعة مخطوطة بمكتبه تيمور باشا، من ص١٠٤ إلى ص١١٤٨ ، وتحمل خاتم تيمور باشا سنة ١٣٢٠هـ وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تيمور

وموضوع هذا المصنف فى قواعد طور الولاية، ويبدأ بهذا البيت من الشعر الفارسى. «حمدياك كرد كان باك را ...... شخص انسان ساحت بشتى خاك را»(١) ويشير بروكلمان إلى وجود نسخة أخرى من هذا المصنف فى مكتبة أصفهان برقم 1692 فارسى(٢).

(١٥) مفتاح أقفال القلوب لمفاتيح علام الغيوب:

ذكره إسماعيل أمين فى «الذيل على كشف الظنون»(٣)، كذلك ذكره عمر رضا كحاله فى «معجم المؤلفين»(٤)، كما أشار إليه البغدادى فى «هدية العارفين»(٥) ولم نعثر على نسخة منه.

(١٦) نصوص مفاتيح العلوم الإلهية والخلايق والمعارف الربانية:

ذكره منجانا(٦) بهذا العنوان ونقله عنه عمر رضا كحالة فى معجم المؤلفين(٧) ولم يذكره أحد غيرهما ولم نتمكن من العثور عليه.

رسائل صدر الدين إلى نصير الدين الطوسى

(١٧) رسالة هل يثبت عندكم أن واجب الوجود أمر زائد على حقيقته؟

وهى رسالة أرسلها صدر الدين القونوى إلى نصير الدين الطوسى وضمنها آراءه فى بعض المسائل التى دار حولها الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، وتضمنت هذه الرسالة بعض الأسئلة التى وجهها الصدر إلى النصير، ومنها: هل ثبت عندكم أن

---

(١) تبصرة المبتدى وتذكرة المنتهى. اللوحة الأولى.

(2) Brockelmann, G.A.L.S.I.P.808.

(٣) إسماعيل باشا أمين ورفعت بليكة، الذيل على كشف الظنون، طبعة شرف الدين بالتغايا بغداد، جـ٤، ص٥٢٣.

(٤) عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين. مكتبة المثنى، بيروت، المجلد ٩، ١٠ ص٤٣.

(٥) إسماعيل البغدادى، هدية العارفين، مكتبة المثنى، بيروت ١٩٥٥ جـ٢ ص١٣٠.

(6) Catalouge of Arabic manusoripts. P. 1070.

(٧) معجم المؤلفين، المجلد ٩، ١٠، ص٤٣.

وجود واجب الوجود أمر زائد على حقيقته أم وجوده عين ماهيته وأن ليست له حقيقة وراء الوجود؟[١]

ولقد وقفنا على نسخة مخطوطة من هذا المصنف ضمن مخطوطات دار الكتب المصرية وتحمل رقم ٢٦٧ علم الكلام. وملحق بهذه الرسالة رد نصير الدين الطوسى عليها، وفيه يتضح موقفه من آراء صدر الدين القونوى فى الوجود والماهية، وحقيقة النفس وعلم الله بالجزئيات.

وقد ذكرها كل من بروكلمان[٢]، وهلموت ريتر[٣]، وكان هذا المصنف مخطوطا حتى قمنا بدراسته وتحقيقه ضمن كتابنا المرسوم: المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى والذى صدر عن دار الوفاء بالمنصورة سنة ١٩٩٣م.

(١٨) الرسالة المفصحة عن منتهى الأفكار:

يذكر بروكلمان[٤] هذا المصنف منسوبا للقونى بهذا العنوان، كما أن شارح «مفتاح الغيب»[٥] يشير إليه فى مواضع عديدة من شرحه.

ويشير موضوع المصنف إلى مفهوم القونوى للوجود الذى يصفه بأنه واحد وكثير، وأن وحدته متضمنه لكثرته، وكثرته منطوية فى وحدته، كما يشير إلى أن كل ما يتعلق به الإدراك سواء كان حسيا أو خياليا وسواء كان جمعا أو فرادى فهى أمور لا تخرج عن كونها حقائق مجردة بسيطة مؤتلفة بوجود واحد غير منقسم[٦].

---

(١) صدر الدين القونوى، رسالته إلى نصير الدين الطوسى فى هل يثبت عندكم أن واجب الوجود أمر زائد على حقيقته؟ مجموعة مخطوطة ٢٦٧م علم الكلام، مكتبة طلعت، دار الكتب المصرية، وهى مشتراه من عبد الرازق بن عبد الرحمن بن على الذى تملكها يوم الأحد ثامن من ذى الحجة سنة اثنين وثلاثين وتسعمائة بمدينة القسطنطينية.

(2) Brockelmann, G.A.L.S.I.P.807.

(3) Autagraphs in Turkish libraries: oricns. P. 70.

(4) Brockelmann. G.A.L.S.I.P.807.

(٥) شرح مفتاح الغيب، ص١٨

(٦) شرح مفتاح الغيب، ص١٩

ويذكر بروكلمان أن هناك ثلاث نسخ من هذا المصنف، احداها فى مكتبة «الفاتيكان برقم 1453، والثانية فى مكتبة ليدن برقم 1523، والثالثة فى مكتبة «ولى الدين» برقم 1818.7.8 وهى واحدة من الرسائل التى أرسلها القونوى لنصير الدين الطوسى[١] ولا يزال هذا المصنف مخطوطا.

(١٩) الرسالة الهادية:

ذكره بروكلمان بهذا العنوان وذكر أن هذا المصنف من بين الرسائل المتبادلة بين صدر الدين القونوى ونصير الدين الطوسى. وأشار إلى وجود نسخة وحيدة منه فى مكتبة الفاتيكان برقم 1453 V[٢].

(٢٠) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى:

هذا المصنف رسالة فى الرد على المؤاخذات التى صنفها نصير الدين الطوسى ردا على رسالة صدر الدين القونوى التى سبقت الاشارة اليها، وقد وقفنا على نسخة منها ضمن مجموعة «مخطوطة» رقم ٢٦٧ علم الكلام بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية[٣]. وفى هذه الرسالة يفند القونوى آراء نصير الدين الطوسى فيما يعتقده من أن الماهيات مجعولة وأن جاعلها الله، وأن الماهية من حيث هى ماهية فقط ولا يمكن أن تكون شيئا غير الماهية[٤].

لذلك يوضح القونوى أنه ليس للحق حقيقة وراء وجوده لأنه لو كان الأمر كذلك لكان مبدأ الوجود إثنين[٥] ويناقش القونوى مفهوم المعتزلة فى خلو الماهية

---

(1) Brockelmann, G.A.L.S.I.P.807.

(2) Brockelmann, G.A.L.S.P.807.

(٣) رسالة صدر الدين القونوى إلى نصير الدين الطوسى ردا على رسالته، مجموعة محفوظة برقم ٢٦٧م علم الكلام، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية وتبدأ من صفحة ٧٢ إلى ٨٣ بالمجموعة.

(٤) رسالة فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٧٤.

(٥) رسالة فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٧٣.

من الوجودين العقلى والعينّى[١] وتبدأ هذه الرسالة - الحمد لله الذى أبان بمستقرات الهمم مراتب علم اليقين وعينه وحقه ودرجاته[٢]

وكان هذا المصنف محفوظا حتى قمنا بدراسته ونشره عام ١٩٩٤م.

(ب) مصنفات فى آداب التصوف ورياضياته العملية

(٢١) رسالة التوجه:

يشير القونوى إلى سبب اختياره لعنوان هذا المصنف الذى أسماه «رسالة التوجه» فيقول: «إنها عجالة تتضمن التعريف بكيفية التوجه الأولى نحو الحق جلّ وعلا، وكيفية تخليص العزيمة وتحرير المطلب حال القصد إليه والإقبال بوجه القلب عليه، وبين الصراط الأقوم والطريق الأقصد الأتم الذى اختاره الحق لصفوته من الأنام[٣].

ولقد وقفنا على نسخة من هذا المصنف ضمن مخطوطات مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية برقم ١٣١٨م تصوف. إلا أن الناسخ لم يفطن للعنوان الذى اختاره القونوى لهذا المصنف ولذلك فقد أسماه «الرسالة المرشدية».

كما أن حاجى خليفة قد أشار لنفس المصنف بعنوان «الرسالة المرشدية»[٤] أيضا وذكر أن القونوى كتبها فى معرفة كيفية التوجه نحو الحق - وهو نفس السبب الذى دعا القونوى إلى اختيار عنوان المصنف كما أثبتناه آنفا.

---

(١) رسالة فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٨٢.

(٢) رسالة فى الرد على نصير الدين الطوسى، المقدمة ورقة ٧٢.

(٣) صدر الدين القونوى، رسالة التوجه المعروفة بالرسالة المرشدية، نسخة خطية رقم ١٣١٨م تصوف، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية، وقد حصلت على نسخة مصورة منها، تقع فى ١٨ ورقة وكان الفراغ من نسخها ١٤ ربيع الثانية سنة ١٣٢١ هجرية على يد أحمد حمدى بن الشيخ حسن الإسطوانى، راجع المقدمة ورقة ٥٠.

(٤) كشف الظنون، طبعة بيروت، جـ١، ص٨٨٩.

(5) Brockelmann, G.A.P. 586- STP 808.

كذلك ذكره بروكلمان[٥] إلا أنه أشار إليه مرة بعنوان «الرسالة المرشدية» ومرة أخرى بعنوان «رسالة التوجه».

وموضوع هذه الرسالة فى آداب السلوك، وفى الذكر وأهميته ودرجات وكيفيته وكذلك كيفية الطلب والدعاء، والذكر الباطن الذى يقرب الذاكر من المذكور ويقوى الحق المستجن فى باطن الانسان على حد تعبير القونوى[١].

ويشير بروكلمان إلى وجود نسختين من هذا المصنف ضمن مخطوطات مكتبة برلين احداهما تحمل رقم 496، والثانية برقم 3275;8[٢].

ويذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن الكمشخناوى قد اقتبس شيئا منه فى جامع الأصول[٣]، وما زال هذا المصنف مخطوطا حتى الآن. إلا أننا قمنا بدراسة حوله فى كتابنا بعنوان «التوجه، السفر إلى الله» وكتابنا «تأنيس الإنسان».

(٢٢) نفثة مصدور وتحفة شكور:

يذكر القونوى السبب الذى دعاه إلى اختيار هذا العنوان فيقول إن هذه نفثة مصدور وتحفة شكور أحببك بها إلى عبادك، وأنشر فضلك فى أرضك وبلادك، وأشفى نفسى مما أقاسيه طلبا للخلاص مما أنا فيه - وأنت القريب المجيب، والمحب الحبيب وهذا عنوان حالتى الواحدة[٤].

فتكون النفثة التى أشار إليه القونوى تعبير عن الحب العظيم الذى يكنه العبد المحب الذى يسعى دائما لإرضاء حبيبه ولا يرضى عن هذا السعى لأنه فى رأى القونوى أقل من المستوى الذى يجب أن يكون عليه. وأما الشكور فهى إشارة لكثرة

---

(١) الرسالة المرشدية، ورقة ٦٢.

(2) Brockelmann; G.A.L.P. 586- SIP. P. 807, 808.

(٣) الطريقة الأكبرية، بحث أستاذنا د. أبو الوفا التفتازانى فى الكتاب التذكارى لمحيى الدين بن عربى، ص٣٤١.

(٤) صدر الدين القونوى، نفثة مصدور وتحفة شكور مخطوط مكتبة الظاهرية رقم ٥٨٩٥م، ورقة ٣٥، وتقع فى ٢١ ورقة تبدأ برقم ١٧ من المجموعة المخطوطة وتنتهى برقم ٣٨.

الشكر، ذلك أن القونوى يرى نفسه عبدا من عباد الله الذين قال فى حقهم **«وقليل من عبادى الشكور»**[١]

وقد وقفنا على نسخة من هذا المصنف ضمن مخطوطات مكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٥٨٩٥، وقد سمحت لنا المكتبة بالحصول على نسخة مصورة منه، إلا أنها تحمل عنوان «المناجاة»، ويبدو أن هذا العنوان من وضع الناسخ لأن أحدا من كتّاب التراجم لم يشر إلى وجود مصنف بعنوان «المناجاة» من بين مصنفات القونوى كما أن القونوى ذكر العنوان داخل المصنف فخفى على من يقرأه.

وموضوع هذا المصنف فى الدعاء والضراعة والإلحاح فى الطلب من الله وهو أيضا فى آداب السلوك والرياضيات العملية الصوفية. كما يتحدث فيه القونوى أيضا عن الزهد بمعنى الزهد فى الوجود، ويتحدث عن الصبر بمعنى الصبر على البلاء والمحن. ويتحدث عن الشكر على النعم والثبات والرضا بحكم القضاء والقدر[٢].

ويشير بروكلمان إلى وجود نسخة من هذا المصنف فى مكتبة ليدن رقم 2192 وكذلك نسخة أخرى فى مكتبة الفاتيكان رقم 1379.2[٣].

ولا يزال هذا المصنف مخطوطا حتى الآن.

(٢٣) دعاء صدر الدين القونوى:

ذكره بروكلمان، وذكر له نسخة خطية، «مكتبة برلين» رقم 3654.8[٤]. ويذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن هذا الدعاء ضمن مجموعة مخطوطة تشمل على «دعوة حرف القاف» لعبد الحق بن سبعين ودعاء آخر للشاذلى[٥].

---

(١) سورة سبأ، الآية ١٣

(٢) نفثة مصدور، ورقة ٢١

(3) Brockelmann: G.A.L.P 586.

(4) Brockelmann: G.A.L.. P 586; G.A.L.S:P 807

(٥) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص١٤٠

(٢٤) مبايغات المشايخ أهل الحقائق:

يذكر بروكلمان هذا المصنف للقونوى، وذكر له نسخة «خطية» بمكتبة الفاتيكان رقم 1428.4 ولم يذكره أحد غيره[١].

(جـ) مصنفات القونوى فى التفسير الحديث

(٢٥) إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن:

وهو من أكبر مصنفات القونوى على الاطلاق، وهو تفسير فاتحة القرآن الكريم، وقد ذكره القونوى بهذا العنوان فى كتابه «الفكوك»[٢]، وأشار إليه عبد الرحمن الجامى بعنوان «تفسير الفاتحة»[٣]. وأما النسخة التى أجازها القونوى لسعد الدين الفرغانى فهى بعنوان «تأويل السورة المباركة»[٤] على نحو ما يذكره بروكلمان. كما يذكر هلموت ريتر هذا المصنف بعنوان «إعجاز البيان فى كشف باد أسرار أم القرآن»[٥] على نحو ما ينقله عن أحمد آطش.

وقد طبع هذا المصنف فى حيدر أباد الدكن بالهند سنة ١٣١٠هـ. إلا أن هذه الطبعة لم تستنفذ من مخطوط «سعد الدين الفرغانى» رغم غناه من حيث الشرح بالمعلومات على نحو ما يذكر هلموت ريتر[٦].

ويعلل القونوى سبب اقدامه على شرح فاتحة القرآن بأن الله اطلعه على بعض أسرار كتابه الكريم.. فلما وقف على خزائن هذه الأسرار واستجلى منها ما شاء الله عند رفع الأستار.. مما فتح عليه مغاليق كثيرة من أبوابه – حرك الباطن لإبراز نبذ من

---

(1) Brokelmann; G.A.L.S; P. 808.

(٢) الفكوك، ورقة ٥٨.

(٣) نفحات الأنس، ترجمة صدر الدين قونيوى.

(4) Brokelmann; G.A.L.S;P. 807.

(5) Autographs in Turkish Libraries: P. 72.

(6) Autographs in Turkish Libraries; P. 72.

تلك الأسرار - دون حب للظهور بالإظهار - وكان هذا تصريحا له للبوح بما سبق أن كتمه من أسرار إعجاز البيان[١].

وموضوع هذا المصنف فى شرح فاتحة الكتاب ووضع أصول عامة لفهمها، وبيان بعض أسرارها من غرائب العلوم، كما يخصص القونوى لكل آية من آيات الفاتحة مبحثا من مباحث المصنف، ويبدأ بتفسير **بسم الله الرحمن الرحيم**، ثم **الحمد لله رب العالمين**... إلى آخر الأيات. وبالإضافة إلى التفسير الصوفى الفلسفى للآيات فإن القونوى يتحدث عن سر الكثرة والوحدة والوحدانية، ويفرد مبحثا للحديث عن وحدة الوجود، وآخر للعلم الكونى وثالث فى سر البدأ والإيجاد، ورابع فى الانسان الكامل، كما يتعرض لبيان التراكيب المختصة بالكلام، وسر الحروف والكلمات، والحضرات الكلية الخمس، ومراتب الذكر وأحواله...

ويوضح القونوى هدفه من هذا الكتاب بقوله: «**فأنا أقدم أولا تمهيدا**» مشتملا على قواعد كلية أذكر فيها سر العلم ومراتبه ولوازمه، وسر المراتب الأولى الأصلية والأسمائية والمراتب التالية فى الحكم، وسر الغيبين المطلق والاضافى....»[٢] وليس على هذا المصنف غير شرح واحد هو الذى أجازه «صدر الدين القونوى» لسعد الدين الفرغانى وهو ما يزال مخطوطا حتى الآن، وهو موجود بمكتبة كوبرلى برقم 41، كما يذكر هلموت ريتر[٣].

(٢٦) كشف أستار جواهر الحكم المستخرجة من جوامع الكلم:

شرح الأحاديث الأربعين:

يعلل القونوى سبب اختياره لعنوان هذا المصنف بقوله: «إنه لما ثبت عند جماعة من المتقدمين ما قاله النبى صلى الله عليه وسلم، تشوفوا لإستخراج الأربعينات من

---

(١) إعجاز البيان، ص٣، ٥، ٦.

(٢) إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، ص٧، ٨.

(3) Autographs in Turkish libraries.

الأحاديث على أنحاء مختلفة، فمنهم من اختار الأحاديث المتضمنة للمواعظ لاسيما المذكورة فى خطبه عليه السلام كإبن ودعان، ومنهم من اختار الأحاديث المتضمنة للأحكام وغير ذلك، واتفق أن جماعة من أصحابى جربوا أن بضاعتى فى الحديث وافرة فرغبوا فى استخراج أربعين حديثا أسوة بالمتقدمين»[١].

ويضيف القونوى أنه إنما سعى لإستخراج هذه الأحاديث بغية أن يحشره الله يوم القيامة فقيها عالما لقوله صلى الله عليه وسلم - من حفظ من أمتى أربعين حديثا من أمر دينها حشره الله يوم القيامة فقيها عالما[٢].

ولقد ذكر حاجى خليفة هذا المصنف بعنوان «كشف أستار جواهر الحكم المستخرجة من جوامع الكلم»[٣] وأشار أنه شرح أربعين حديثا.. كذلك ذكره بروكلمان بنفس العنوان[٤].

ويغلب على شرح القونوى للأحاديث التأويل الفلسفى متمشية مع مذهبه العام فى الوحدة الوجودية، يقول حاجى خليفة: «وللشيخ صدر الدين القونوى بعض الأحاديث والتأويلات لكن بعضها مخالف لما عرف من ظاهر الشرع مثل قوله: إن الفلك الأطلس المسمى بلسان الشرع العرش، وفلك الثوابت المسمى عند أهل الشرع الكرسى قديمان وأحال ذلك إلى الكشف الصحيح والعيان الصريح»[٥].

وأما موضوع المصنف فيختلف طبقا لما يفهمه القونوى من كل حديث من الأحاديث الواردة فيه ولكنها فى الغالب تدور حول فلسفته فى العلم الإلهى، والإنسان الكامل، والوحدة الوجودية، فيتأول الحديث القائل: «إن الله خلق آدم على

---

(١) صدر الدين القونوى، أربعين حديثا وشرحها - كشف أستار جواهر الحكم المستخرجة من جوامع الكلم، نسخة خطية رقم ١٥١٤ حديث، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية - وقد سمحت لنا الدار بالحصول على نسخة مصورة من هذا المصنف.

(٢) كشف أستار جواهر الحكم (شرح الأحاديث الأربعين)، ص١.

(٣) كشف الظنون، جـ٢، ص٥٣.

(4) Brockelmann; G.A.L.S.P. 586.

(٥) كشف الظنون، طبعة بيروت، جـ١، ص٤٣٤.

صورته» بمعنى أن الله واحد وحده حقيقية لا يصح معها أن يكون سبحانه ظرفا لشيئ ولا مظروفا، وأن الحقائق لا تنقلب بمعنى أن العدم لا ينقلب وجودا والوجود لا ينقلب عدما..»[١] وسوف نوضح هذا عند حديثنا عن مذهبه فى الوحدة الوجودية.

ولقد وقفنا على نسختين مخطوطتين من هذا المصنف بدار الكتب المصرية إحداهما برقم ١٥٦٤ حديث مكتبة طلعت، وأخرى برقم ١٤٧ حديث دار الكتب المصرية.

فيذكر بروكلمان أنه توجد نسخة من هذا المصنف ضمن مخطوطات مكتبة قوله برقم 144.1[٢].

ولا يزال هذا المصنف مخطوطا حتى الآن ولم نعثر على شروح كتبت عليه.

(٢٧) شرح الحديث الأربعين النبوى:

هو شرح أربعين حديثا من الأحاديث النبوية المختلفة من حيث الموضوع عن الشرح السابق حيث تشتمل على الأحاديث النبوية القصيرة، وقد طبع هذا المصنف فى مصر سنة ١٣٢٤هـ تحت العنوان السابق. ويوضح القونوى فى بداية هذا المصنف أنه إنما يقدم هذه الأحاديث الأربعين بشرح على مقتضى مشرب الصوفية[٣].

وتبدأ مقدمة هذا المصنف والحمد لله المتجلى بذاته فى ذاته لذاته بتجليات أسمائه وصفاته، الظاهر بكثرة صفاته فى وحدة ذاته، المظهر مظاهر الآئه ونعمائه من جلابيب صفاته وأسمائه، الذى استتر وخفى فى غيب أحديته الذاتية المغيبة بقوله: كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتحببت إليهم بالنعم فعرفونى[٤].

---

(١) كشف أستار جواهر الحكم، الحديث ١٨.

(2) Brockelmann: G.A.L.S.P. 586.

(٣) شرح الحديث الأربعين النبوى، طبعة مصر ١٣٢٤، ص٢، ٣.

(٤) شرح الحديث الأربعين النبوى، ص. ص٢، ٣.

وموضوع هذا المصنف يتحدد من خلال شرح الأحاديث الأربعين، فحديث فى معنى الفناء والبقاء، وآخر فى السفر، وثالث فى الوحدة الوجودية، ورابع فى الانسان الكامل.

وقد أشار بروكلمان إلى هذا المصنف بنفس العنوان ، وميزه عن المصنف السابق بإشاراته إلى احتوائه على ترجمة القونوى الذاتية.

(٢٨) شرح الأحاديث القدسية:

ذكر بروكلمان[١] هذا المصنف للقونوى، وذكر له نسخة خطية بمكتبة الخالدين رقم 13.72 ولم يذكره أحد غيره.

(٢٩) حقيقة الأسماء فى شرح أسماء الله الحسنى:

ذكره بروكلمان[٢] بهذا العنوان وأشار إلى وجود نسخة خطية منه فى مكتبة الفاتيكان برقم 1428.3، كما يشير إلى وجود نسخة خطية أخرى بمكتبة ولى الدين برقم 1818.3 ويشير الفردت[٣] إلى وجود نسخة ثالثة من هذا المصنف بمكتبة برلين رقم 2228.

(د) مصنفات فى علم الحروف والأسماء:

(٣٠) اللمعة النورانية فى مشكلات الشجرة النعمانية:

يذكر القونوى أنه صنف هذا المصنف فى الحروف التى بها تعرف مفاتيح الغيب لقوله تعالى: **«وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو»**[٤]، فهو يؤلف من الحروف أنساقا ومن الأنساق مفاتيح يستعين بها على معرفة حركات الأفلاك وأحكام

---

(1) Brockelmann. G.A.L.S.P. 808.
(2) Brockelmann, G.A.L.S.P.808.
(3) V.A. Handschriften; VT. P. 322.

(٤) سورة الأنعام، الآية ٥٩.

الكواكب السبعة المسخرة فى مراتبها، ومعرفة طلوعها وغروبها واقترانها واجتماعها وإفتراقها... وما يحدثه الحق سبحانه وتعالى فيها من الأسرار[١].

وقد ذكر بروكلمان هذا المصنف بهذا العنوان[٢] وكذلك ورد هذا العنوان فى الذيل على كشف الظنون باعتباره شرحا لكتاب الشيخ محيى الدين بن عربى «اللمعة النورانية»[٣].

وأما موضوع هذا المصنف ففى التنبؤ بأسماء ملوك الدولة العثمانية التى تأسست على يد السلطان عثمان بن أرطغرل المولود ٦٥٦هـ[٤] الذى استكمل بناء الدولة بعد وفاة والده. ثم جاء من بعده سلسلة من السلاطين والملوك الذين حاول القونوى أن يستدل على إسم كل واحد منهم بحرفين من الحروف الأبجدية من أول الأسم وآخره.

كذلك يحاول القونوى أن يتنبأ ببعض الحوادث الكليات التى تقع فى مصر والعراق، حيث يضع لكل قطر قاعدة مبنيه على حرف أو حرفين من حروف الأبجدية، كذلك يعطى لكل قرن من القرون ما يليق به من الحروف ثم يستنطق هذه الحروف فتعطيه القدرة على التنبؤ بما سيقع من أحداث على نحو ما يدعى.

وهذا المصنف من المصنفات التى تختص بالتنجيم وقراءة الغيب واستنطاق الحروف، وهو علم عرفه الكثيرون من المشتغلين بالتصوف الفلسفى كإبن عربى، وإبن سبعين وغيرهم. وقد وقفنا على نسخة من هذا المصنف ضمن

---

(١) صدر الدين القونوى، اللمعة النورانية فى مشكلات الشجرة النعمانية نسخة خطية رقم ٤٦ حروف وأوفاق دار الكتب المصرية ورقة ١٠.

(2) Brockelmann: G.A.L.S.P. 808.

(٣) إيضاح الكنون فى الذيل على كشف الظنون، جـ٢، ص٤١.

(٤) يوسف أصاف، سلاطين آل عثمان من أول نشأتهم حتى الآن، طبع مصر بدون تاريخ، ص١٩، ٢٠.

مخطوطات مكتبة الإسكندرية برقم ن ٥٢٠٧ ج. وأشار بروكلمان إلى وجود نسخة خطية منه ضمن مخطوطات مكتبة إسطنبول برقم 2798[١].

ولا يزال هذا المصنف مخطوطا حتى الآن.

ثانيا: مصنفات منحولة:

(٣١) مراتب الوجود:

ذكره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه «الإنسان الكامل فى الإسلام»[٢] فى الفصل الذى يقدم فيه بعض المخطوطات التى تخدم قضية الإنسان الكامل وبإعتبارها نصوصا لم تنشر، وقد نسب هذا المصنف لصدر الدين القونوى وأشار إلى وجود نسخة منه بين مخطوطات مكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٥٨٩٥. وقد سمحت لنا مكتبة الظاهرية بدمشق بالحصول على نسخة مصورة من هذا المصنف ويقع فى خمس عشر صفحة يليها كتاب «نفثة مصدور – المعروف بالمنجاه».

ويستفاد من قراءة غلاف هذا المصنف أنه من وضع صدر الدين القونوى، إذ يتصدر المجموعة المخطوطه التى تحويه عبارة تقول: «رسالة مراتب الوجود ويليها مناجاه الصدر القونوى[٣] ولعل هذا هو السبب الذى حدا بالأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى أن ينسبها للقونوى على سبيل لخطأ.

وبمقارنة كتاب «مراتب الوجود» المنسوب لصدر الدين القونوى «ومراتب الوجود وإبتداء حقيقة كل موجود»[٤] لعبد الكريم الجيلى، اتضح لنا أن التطابق يكاد يكون تاما بين ما ورد فى المصنفين من نصوص.

---

(1) Brockelmann: G.A.L.S.P. 808.

(٢) الإنسان الكامل فى الإسلام، ص١١٥

(٣) صدر الدين القونوى، مراتب الوجود المنسوبة له خطأ، مخطوطة الظاهرية رقم ٥٨٩٥، المقدمة ص١.

(٤) عبد الكريم الجيلى، مراتب الوجود وإبتداء حقيقة كل موجود، نسخة خطية رقم ٣٠٣ مجاميع تصوف، دار الكتب المصرية

وكان أول ما لاحظته على مخطوط الظاهرية أنه قد تعرض لعملية تزييف واضحة مما يوحى للقارئ أنه مصنف مختلف عن ذلك الذى صنفه عبد الكريم الجيلى وقد جرى التزييف على النحو التالى:

١- لجأ كاتب مخطوط الظاهرية إلى حذف جميع الفقرات التى دأب عبد الكريم الجيلى على تذييل مراتبه بها.

٢- حذف جميع مصنفات الجيلى التى كان قد استخدمها فى توثيق مراتبه والتى أشار إليها كمصادر لنظريته فى الإنسان الكامل كأن يشير إلى كتابه «الكمالات الإلهية فى الصفات المحمدية»[١] أو كتابه «الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر»[٢] أو كتابه «بحر الحدوث والقدم ومجود الوجود والعدم»[٣].

إلا أن الأمر كان يدعو إلى مزيد من التحقق - والتساؤل عما إذا كانت مراتب الوجود المنسوبة للقونوى هى أصلا من أعماله ثم نسبت للجيلى مثلا؟

الواقع أن كاتب مخطوطة الظاهرية الذى حذف كل الأدلة التى تنسب «مراتب الوجود» إلى عبد الكريم الجيلى لم يفطن إلى ضرورة حذف إسم «الشيخ إسماعيل الجبرتى»[٤] الذى أشار إليه باعتباره من شيوخ صدر الدين القونوى، وهو أمر غير صحيح تماما.

وبتحقق هذا الموضوع يظهر لنا أن الشيخ إسماعيل الجبرتى هو إبراهيم بن عبد الصمد الجبرتى الزبيدى، العارف الكبير وشيخ الشيوخ فى عصره، ونسب إليه النبهانى العديد من الكرامات، وولد فى سنة ٧٦٧هـ[٥]، وتوفى سنة ٨٠٦هـ بمعنى أنه ولد بعد وفاة القونوى بما يقرب من قرن من الزمان فمن المستحيل أن

(١) مراتب الوجود وإبتداء حقيقة كل موجود، المرتبة الثانية.
(٢) مراتب الوجود وإبتداء حقيقة كل موجود، المرتبة ١٣.
(٣) مراتب الوجود وإبتداء حقيقة كل موجود، المرتبة ١٦.
(٤) مراتب الوجود - مخطوط الظاهرية، ورقم ٨.
(٥) النبهانى - جامع كرامات الأولياء طبع مصر بدون تاريخ، ص٣٥٨.

يكون شيخه، إنما هو شيخ عبد الكريم الجيلى وأستاذه كما أشار إلى ذلك بنفسه فى مصنفاته[١].

لذلك تكون النتيجة المترتبة على هذا أن مخطوطة الظاهرية المعروف بـ «مراتب الوجود» هو نفسه مصنف «مراتب الوجود وأبتداء حقيقة كل موجود» لعبد الكريم الجيلى والتى تم شرحها بعنوان «القرى الروحى الممدود للأضياف الواردين من مراتب الوجود»[٢]. ولم يصنف القونوى مصنفا بهذا العنوان وإن كانت مراتب الجيلى فى معظمها مقتبسه من مصنفات القونوى كما سيتضح لنا فيما بعد.

(٣٢) الرسالة الجفرية:

ذكره بروكلمان[٣] منسوبا للقونوى، وذكر له نسخة فى مكتبه الاسكندرية برقم ١٠ جفر. وبالرجوع إلى هذا المصنف ظهر لنا أن المصنف المشار إليه هو رسالة صغيرة ضمن مجموعة مخطوطة يتصدرها «الجفر الجامع» للشيخ محى الدين بن عربى. تحمل رقم ٢٨٤٢ (حروف وأسماء، وقد كتب عليها بخط حديث أنها من وضع الفرد الكامل صدر الدين القونوى، وبالرجوع إلى متن الرسالة أشار واضعها إلى أنها شرح ممزوج لكتابى «الشجرة النعمانية» لإبن عربى «و«اللمعة النورانية» للقونوى، وأنه قد استعان فيها بجدول الاستبدال الذى استخدمه صدر الدين القونوى، كما أنه حاول التنبؤ بما أغفله الشيخان إبن عربى والقونوى.

وتنتهى الرسالة بما يقول واضعها من إنها «قد تمت على يد الفقير لله أحمد السبرطلى فى يوم (د)، من شهر (ص) من سنة (ما)»[٤].

فهذا المصنف ليس من وضع القونوى إذن وإنما أخطأ بروكلمان فى نسبته إليه.

---

(١) الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر، جـ٢، ص٧٤.

(٢) كشف الظنون، جـ٢، ص١٦٥ - وقفنا على نسخة من الشرح المشار إليه بدار المكتب المصرية، برقم ٣٠٣م تصوف.

(3) Brockelmann; G.A.L.V.T.P. 566.

(٤) الرسالة الجفرية، رقم ٢٨٤٢، حروف وأسماء بمكتبة الاسكندرية، المقدمة، وقد سمحت لنا بلدية الاسكندرية بالحصول على نسخة مصورة من هذا المصنف وتقع فى ١٣ ورقة مسطرتها ١٣ سطرا، تمت على يد أحمد السبرطلى فى يوم (د) من شهر (ص) من سنة (ما).



القسم الثانى

فلسفة القونوى الصوفية

الفصل الأول

وحدة الوجود



فلسفة القونوى الصوفية

الفصل الأول

وحدة الوجود

١- تمهيد
٢- إطلاق وجود الذات الإلهية
٣- العلاقة بين الوحدة والكثرة
٤- العالم بين الوجود القديم والعدم المحض
٥- الأعيان الثابتة عند القونوى
٦- كيف وجد العالم - نظرية الفيض
٧- مراتب الوجود
٨- إطلاق الوحدة

فلسفة القونوى الصوفية

الفصل الأول

وحدة الوجود

تمهيـد ، إطلاق وجـود الذات الإلهيـة، العلاقة بين الوحدة والكثرة، العالم بين الوجود القديم والعدم المحض، الأعيان الثابتة عند القونوى، كيف وجد العالم، مراتب الوجود، إطلاق الوحدة.

(أ) تمهيد:

ينتمى القونوى إلى متفلسفة الصوفية القائلين بمذهب وحدة الوجود، وقد عنى بتطوير هذا المذهب وتعميقه بعد أستاذه وشيخه محيى الدين بن عربى كما قدمنا. ويعالج القونوى مذهبه فى وحدة الوجود من حيث اعتبار الذات، والصفات والأسماء، ثم فعل الإيجاد.

فأما الذات الإلهية، أو الوجود المطلق، فهى عالم الغيب أو الوجود المحض الذى لا ينحصر فى وصف أو يتقيد بقيد حتى ولو كان هذا القيد هو قيد الإطلاق، لأن الإطلاق عنده ليس صفة نقيضها صفة أخرى هى التعين مثلا، بل هو مطلق بلا شرط شيئ، والذات الإلهية من هذا الوجه بسيطة ومجرده عن النسب والإضافات.

فإذا نظرنا إلى الحقيقة من حيث الأسماء والصفات على نحو ما يراها القونوى كانت هى الخلق، أو العالم، أو الوجود الظاهر الذى يراه صورا للإسم الظاهر - وكان غيبا فى غيب الحق، محجوبة بحجب الغيب، ثم أظهرها الحق بنور تجليه فصارت مشهودة موجودة بعد أن كانت باطنة مفقودة.

فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث فعل الإيجاد الذى ينتظم الموجودات

جميعا ظاهرا وباطنا، حقيقة وعينا، قلنا إنها وحدة إيجاد لا تعارضها كثرة الموجودات الحادثة، ذلك أن أمره جلّ شأنه واحد، والوجود الصادر عنه هو الوجود الواحد أو ما يسميه القونوى بالوجود العام الذى يفيض على الأشياء فيضا واحدا.

أما كيف لا تتعارض الكثرة البادية فى الوجود مع الوحدة الحقيقة، فيشير القونوى إلى أن الوجود الحقيقى هو وجوده فى أعيان الممكنات وهو ظل الوجود الحقيقى.

وينظر القونوى إلى الكثرة البادية فى الوجود من عدة جوانب فهى تعبر عن الحق فى حضرة الهوية إذا كانت متعلقة بنسبتى البطون والظهور، فإذا كانت متعلقة بالخلق والسوى كانت كثرة وجودية، فإذا نظرنا إليها من حيث الأمر الجامع كانت ظل الوجود الحق، وحضرة الإمكان، وحقيقة العالم وعينه الثابتة، وإذا نظرنا إلى الكثرة فى عين الجمع كانت حقا وخلقا، وظاهرا، وباطنا، وغيبا وشهادة.

وأخيرا يرى القونوى أن الكثرة وهم، وأن وجود الاشياء لا يعدو أن يكون وجودا ذهنيا متعقلا سواء كان ذلك فى عالم المثال المطلق أو فى مرتبة الخيال. وبالإضافة إلى أن الكثرة وهم، فإن القونوى يراها راجعة إلى سريان الوجود العام فى المراتب، أو أن شئت قلت إن الكثرة تكرار للواحد فى الصور الكونية، فليس الوجود سوى الواحد المتكرر الذى هو عين الإعداد الظاهرة فيه وهى فكرة أفلاطونية وجدت صداها عند أستاذه إبن عربى من قبل.

وإذا يرى القونوى أن الوجود مكون من مراتب فأنه يرجعها جميعا إلى مرتبتى الغيب والشهادة والحقيقة الجامعة بينهما، فكل شيئ له ظاهر وهو صورته وشهادته، وباطن وهو الجانب الغيبى منه، وما العالم عنده إلا تجليات الأسماء الإلهية فإلى الإسم الظاهر تنسب جميعا الصور، وإلى الإسم الباطن تنسب جميع الحقائق المجردة، وللحق المرتبة الجامعة المحيطة بالإشياء كلها علما ووجودا من حيث ذاته وكذلك من حيث أسماؤه الكلية «كالرحمن» و«الرحيم».

فالرحمة عنده إشارة إلى الوجود بأسره، كما أن حكم الإسم الرحيم يعم كل شيء ويمنحه حصته من الوجود المطلق الذى شملته الرحمة السارية إيجاد وإمدادا.

على أن أتم المراتب وأشملها مرتبة الذات الإلهية ويسميها القونوى مرتبة أحدية الجمع، أو مرتبة الجمع والوجود، وأعلى مظاهرها حضرة الألوهية الجامعة للأسماء والصفات وهى لا تتميز عن الذات لأن الكل واحد.

وأما الأعيان الثابتة عند القونوى فهى ماهيات لا تتصف بالوجود المطلق ولا بالامكان الخالص، والأعيان الثابتة هى كيفيات تعين الأشياء فى علم الحق سبحانه، وعلم الحق أزلى وكذا تكون كيفياته أزلية، إذا لو لم تكن كذلك لكان الحق خاليا من العلوم فى الأزل ثم حدثت له بعد ذلك، وتعالى الله عن ذلك. ومعنى هذا أن القونوى عندما يتحدث عن الأعيان الثابتة إنما يعترف بوجود عالم معقول يحوى حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة وهو غير العالم المحسوس الذى توجد فيه أفراد الموجودات.

وهكذا ينظر القونوى إلى الأعيان الثابتة فى مرتبتين: أولهما المرتبة العلمية وهى الخاصة بوجودها بالقوة فى العلم الإلهى، ومرتبة عينية وهو ظهورها بالفعل من حيث المراتب الكوّنية التى هى فى النهاية مرتبة واحدة.

والأعيان الثابتة فى المرتبة العلمية إما أن تكون «ماهيات» بإعتبارها صورا معقولة لحقائق الموجودات، وإما أن تكون «هويات» بإعتبارها تعيّنات فى الذات الإلهية، ولكن كيف وجد العالم كما يعتقد القونوى؟

الواقع أنه يصطنع فى تفسيره للكيفية التى بها خلق العالم نظرية فى الفيض أو الصدرو يفيض فيها الوجود العام عن العقل الأول دفعة واحدة بإعتبار العقل الأول أو القلم الأعلى معنى جامعا لجميع التعيّنات الإمكانية الذى قصد الحق إبرازها من بين الممكنات إلى ظاهر صفحة النور الوجودى. ورغم أن القونوى يرى أن الوجود العام صادر من الحق سبحانه مباشرة فإن العقل الأول يبدو واسطة بين الحق والعالم، لولا

أنه يضيف أن العقل الأول هو أقرب الموجودات إستعدادا لقبول الفيض من الوجود العام المشترك بين جميع الماهيات.

وفكرة الوجود العام الفائض عند القونوى شبيهة بفكرة الخير المحض عند أرسطو كما أنها أيضا شبيهة بفكرة الواحد الأفلوطيني، وسنعرض لذلك في موضعه، بمعنى أن الحق جل شأنه يحول الموجودات الغير متمايزة من مرحلة المداد إلى مرحلة الكتابة على صفحة اللوح المحفوظ ويتم ذلك بواسطة القلم الأعلى، وأما الطريقة الثانية للفيض فهى مظهر أكملية الحق سبحانه، وهنا يكون الإيجاد ثمرة الكمال.

وأما صورة العالم كما يفهمها القونوى فهى مرتبطة بمفهومه لمعنى العدم «والارتسام»[1] العلمى. فهو ينفى أن يكون العالم قد خلق من العدم لأن العدم لا يصير وجودا، كذلك ينفى أن يكون وجودا أزليا فيكون واجبا لذاته، بل كان «إرتساما» أو نقشا فى الموجد، موجودا بالنسبة لموجده، معدوما بالنسبة لنفسه وبالنسبة لنا.

وأما العدم عند القونوى فهو غير واضح المعنى، إذ يقرر هذا الصوفى أن المعدوم ليس شيئا، وليس ذاتا أو حقيقة، كما لم يكن أمر واقعا بين العدم والوجود، ولم يكن مركبا من العدم والوجود معا بل عنده هذه البدائل - إنه كان «إرتساما أزليا»[2] فى علم الحق. وهنا يبدو التناقض واضحا إذ أن القونوى لم يتمكن من أن يقدم مفهوما صحيحا للعدم، لأن الإرتسام المشار إليه لا يمكن أن يكون عدما محضا خصوصا وأنه أشار إلى أنه الأصل العلمى للوجود.

---

(١) الارتسام لغة الإمتثال، وأستعمله المنطقيون بمعنى الإنطباع والإنتقاش وهو مصطلح يقصد به تصوير المعقول بالمحسوس. راجع التهانوى - كشاف اصطلاحات الفنون مدة رسم.

(٢) مؤلف مجهول، رسالة فى التعليق على الفكوك، مجموعة خطية رقم ٣٤٣ م تصوف، دار الكتب المصرية، ورقة ٨٧، ٨٨.

ويفرق القونوى كأستاذه ابن عربى بين - الواحدية والأحدية - [1] وهما محوران يعتمد عليهما مذهبه فى وحدة الوجود.

فأحدية الذات هى عندما تتجرد عن صفاتها وعوارضها ولواحقها وهى ليست وصفا للواحد بل هى ذاته.

أما الواحدية فهى منبع الكثرة، وفيها تظهر الأسماء والصفات والشئون الكونية ثم هو ينظر إلى الأحدية والواحدية على انهما وجهان لحقيقة واحدة هما الحق والخلق وكلاهما منطويتان فى المرتبة الذاتية التى هى مرتبة أحدية الجمع التى لا يتميز فيها خلق عن حق ولا وجود واجب عن وجود ممكن.

(٢) إطلاق وجود الذات الإلهية:

الذات الإلهية هى الوجود المطلق الذى لا يقيده قيد حتى ولو كان قيد الإطلاق والإطلاق هنا ليس صفة تضادها أو تناقضها صفة أخرى هى التقييد مثلا، بل هو إطلاق يتجاوز الوحدة والكثرة، بل هو اطلاق عن الإطلاق والتقيد.

والقونوى يستخدم هنا صفة الإطلاق لتحل محل التنزيه التى يستخدمها المتكلمون ويقصدون بها تنزيه الله سبحانه عن كل وصف، وأما صفة التقييد عند القونوى فهى البديل للتشبيه.

فالذات الإلهية لها الغنى الذاتى، بمعنى أننا إذا نظرنا إلى الله من حيث ذاته فهو يتعالى عن كل وصف ويند عن كل قيد. أو كما يقول القونوى «الحق من حيث ذاته وتجريده عن سائر التعلقات لا يقتضى أمراً»، ولا يناسبه شيئ، ولا يتقيد بحكم ولا باعتبار ولا يتعلق به معرفه ولا ينضبط بوجه، وكل وما سمى أو تعقل بواسطة اعتبار واسم أو غيرها فقد تقيد من وجه وانحصر باعتبار وانضبط بحكم، والحق من حيث إطلاقه وتجرده وغناه الذاتى لا يجوز عليه شيئ مما ذكرنا ولا يصلح

---

(١) شرح مفتاح الغيب، ص١٧.

عليه حكم سلبى أو ايجابى أو جمع بينهما أو تنزه عنهما»[1] . ويمنح القونوى هذه الذات من الصرافة ما يسلبها كل النسب والإضافات والصفات لان اطلاق أى صفة على الحق مما يقدح فى اطلاقه الذاتى – يقول التبريزى فى شرح نصوص القونوى. «الحق من حيث اطلاقه لا يصلح أن يحكم عليه بحكم بانه عليم أو قدير أو واحد واحد لانه ينافى اطلاقه الذاتى.. ولأن الصفات والأحكام – تعّينات وهو التّعين السابق على كل تعّين»[2] .

ولما كان وصف الوحدة يفترض الكثرة كصفة مقابلة لها، فان القونوى يسبغ على الذات الإلهية وصف الوحدة الحقيقة التى لا يناقضها وصف الكثرة والتى لا يوجد ضد لها، لأنها تقوم بذاتها ولا تحتاج إلى شيئ غيرها يثبتها – وهو ما يتناسب مع اطلاق الحق الذاتى – واستمع إلى شيخنا القونوى يقول: «أعلم أن الحق هو الوجود المحض الذى لا اختلاف فيه، وأنه واحد وحدة حقيقية ولا يتعقل فى مقابلة كثرة، ولا يتوقف تحققها فى نفسها، ولا تصورها فى العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها، بل هى لنفسها ثابتة مثبتة لا مثبتة»[3] .

ويمضى القونوى فى اطلاق الأحدية الذاتية إلى أبعد مدى فيرى أن أحدية الذات لا تكون إلا للخالق جلّ شأنه وهى لا تكون لمخلوق بل يتميز بها الخالق وحده وهى صرافة الذات المجردة عن الحقيقة والمخلوقية كما عبر عنها الجيلى فيما بعد[4] .

وهذه المرتبة هى مرتبة الوحدة من حيث هى لا غير – وهى من هذا الوجه لا تغاير الأحدية الذاتية بل هى عينها، وهى ليست نعتا للواحد بل هى ذاته «ومتى ذكرت كان المترجم عنها الحق سبحانه» على نحو ما يذكر القونوى[5] .

---

(١) اعجاز البيان، ص١٤٧ .
(٢) أسرار السرور، ورقة ١٠ .
(٣) مفتاح الغيب، ص١٥ .
(٤) الانسان الكامل، جـ١ ، ص٤٣ .
(٥) الفكوك، ورقة ٦٨ .

ولما كانت حقيقة الحق تمتاز عن كل شئ يضادها، فإنه لا يمكن أن يتم إدراكه بما هو مقيد سواء كان ذلك عن طريق الفكر أو الحدس أو الظن فهو «منزه باطلاق عن القيود الصورية والمعنوية، مقدس عن قبول كل تقدير متعلق بكمية أو كيفية، متعال عن الإحاطات الحدسية، والفهمية والظنية»[١].

لذلك يمكن القول إن أنسب الأوصاف التى يمكن أن توصف بها الذات الإلهية عند القونوى هو ذلك الوصف الذى استخدمه عبد الكريم الجيلى الذى وصفها «بالذات الساذج»[٢] التى تنقطع دونها العبارات، ولا تعبر عنها الإشارات ولا تحلق بها الصفات.

ولما كان القونوى حريص على أن لا يبدو هناك أى تناقض بين وحدة الذات المطلقة والكثرة المشاهدة فى الوجود فإنه يرى أن انبعاث المتكثرات من الذات لا يطعن فى أحديتها لأنها تحوى جميع المتضادات دون أن تنحصر فى مفهوم من المفهومات من وحدة أو كثرة، ومن ظهور أو بطون ويقول القونوى عن ذلك «تتحد فيه المختلفات أزلا وتنبعث منه المتكثرات دون أن تحويه أو يحويها، أو تبديه عن بطون مقدم، أو هو نفسه يفرزها فيبديها، له هى نفس كل كثرة، وبساطة هى عين كل تركيب، يرى كل ضد فى نفسه، بل عينه مع تمييزه بين حقيقته وبين وحدته وهى نفس كثرته، وبساطته عين تركيبه، فظهوره نفس بطونه - وآخريته عين أوليته، لا ينحصر فى مفهوم من الوحدة والوجود، له أن يكون كما قال وظهر كما يريد دون الحصر فى الإطلاق والتقييد، له المعنى المحيط بكل حرف، والكمال المستوعب كل وصف»[٣].

والتعبير الاصطلاحى الذى يستخدمه القونوى للإشارة إلى الكثرة هو

---

(١) مفتاح الغيب، ورقة ٢١.
(٢) مراتب الوجود، مخطوطة الظاهرية، ورقة ٣.
(٣) مفتاح الغيب، ص. ص٢٠، ٢١.

«الواحدية»[١] فيكون قد استخدم عدة مصطلحات للتعبير بها عن الذات الإلهية باعتبارها غيبا وشهادة،فمصطلح الأحدية الذاتية يخص به الذات فى إطلاقها وتنزيهها عن كل النسب والإضافات كما قدمنا، وهى ليست وصفا للواحد وإنما هى ذاته.

ومن الاحدية الذاتية تنتشئ الوحدة والكثرة، فهى إذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت «أحدية» وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت «واحدية» والواحدية هى منبع الكثرة، ومصدر الاسماء والصفات والشئون الكونية - ذلك أنه لو كانت الاحدية هى المرتبة التى تتلاشى فيها الكثرة فان الواحدية هى المرتبة التى تثبت فيها الكثرة والتعدد. يقول شارح مفتاح الغيب: «الوجود الكلى وحده وحدة حقيقية لا تنعقل فى مقابلة كثرة لأنها لو تعلقت فى مقابلتها لتوقف تعلقها وتصورها فى العلم الصحيح على تصور ضد لها وهو الكثرة، إما لاستهلاكها فيها كما فى مرتبة الاحدية، أو لثبوتها لها كما فى مرتبة الواحدية»[٢].

وهكذا يتفق القونوى مع «أستاذه»[٣] ابن عربى فيما يذهب إليه من قصر الاحدية على الذات الالهية، أو مسمى الله الجامع لجميع الاسماء، كما يستخدمها بمعنى أحدية الذات المجردة عن جميع الاسماء والصفات - وهو يستخدم «الواحدية» باعتبارها منبع الكثرة وأيضا باعتبارها حضرة الأعيان الثابتة التى تجلى فيها الحق لنفسه فى صور أعيان الممكنات»[٤]. والقونوى إذ يتحدث عن أحدية الذات[٥] المطلقة التى لا يجوز أن تلحق بها صفة من الصفات سلبا أو ايجابا، وإذ يرى أن الله

---

(١) الواحدية عند متفلسفة الصوفية اعتبار الذات من حيث انتشاء الأسماء منها وواحديتها بها مع تكثرها بالصفات.

راجع كمال الدين القاشانى، اصطلاحات الصوفية، الهيئة العامة للكتاب، مصر ١٩٨١، مادة الواحدية. و«الواحدية» عند ابن عربى هى مرتبة اتحاد الاسماء الالهية.

The Mystical Philosophy of M. Ibn Arabi; p. 53.

(٢) شرح مفتاح الغيب، ص٣٩.

(٣) التعليقات على فصوص الحكم، ص٨٦.

(٤) شرح مفتاح الغيب، ورقة ٥.

(٥) الأحدية هى الذات مع أسقاط الجمع، أو هى المرتبة التى تسمو على كل تعدد، راجع اصطلاحات الصوفية للقاشانى، مادة الأحدية.

هو الوجود المطلق الذى لا يتعين ولا يتميز، وأنه إذا تعين أو تميز فهو الحق سواء تعين فى مرتبة الالهية أو غيرها، فان هذا القول كما يقول ابن تيمية[1] هو حقيقة مذهب فرعون والقرامطة لأنه أشبه بمن يقول إنه ماثم سوى الوجود المطلق السارى فى الموجودات المعينة، ويكون المطلق مما لا وجود له فى الخارج إلا معينا وهو تناقض واضح.

ويبدو لنا أن فكرة الذات المطلقة عند القونوى وعلاقتها بالكثرة أشبه ما تكون بفكرة اللاهوت والناسوت عند الحسين بن منصور الحلاج. فالذات المطلقة تشبه اللاهوت بينما الذات مع تعيناتها تشبه الناسوت، أو هو يعبر بالأحدية الذاتية عن فكرة الحق وبالواحدية عند فكرة الخلق، أو الحقيقة ومظهرها، أو الواحد والكثير كوجهين لحقيقة واحدة كما هو عند أستاذه ابن عربى[2].

وهو فى النهاية يجمع بين الأحدية والواحدية، أو بين الحق والخلق فى مرتبة واحدة هى مرتبة أحدية الجمع التى تخص الذات والتى تجمع بين الكثرة والوحدة بلا اسقاطها ولا اثباتها[3].

(٣) العلاقة بين الوحدة والكثرة:

ونتساءل الآن ما علاقة الواحد بالكثير عند القونوى؟

الواقع أن القونوى ينظر إلى الكثرة باعتبارات أربعة على النحو التالى:

أولا: الكثرة باعتبارها متعلقة بنسبتى البطون والظهور وهى تعبر عن الحق فى حضرة الهوية.

---

(١) ابن تيمية، المسائل والرسائل، تعليق محمد رشيد رضا، نشر لجنة التراث جـ٤، ص١٨.

(2) The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi: p. 10.

(٣) الفكوك، ص٢٦، ص٦٨.

راجع الاصطلاحات الصوفية للقاشانى - وهو يعرف أحدية الجمع باعتبارها المرتبة التى تجمع بين الكثرة والوحدة أو بين الاحدئة والواحدية وهى الذات مع اسقاط جميع النسب والذات بلا اسقاط للنسب - اصطلاحات الصوفية، مادة احدية الجمع.

ثانيا: الكثرة عندما تتعلق بالمظاهر والشئون والأسماء وهى الكثرة الوجودية المتعلقة بالسوى والأغيار.

ثالثا: الكثرة من حيث الأمر الجامع، وهى من هذا الوجه ظل الوجود الحق وحضرة الإمكان وحقيقة العالم وعينه الثابتة.

رابعا: النظر إلى الكثرة بعين الجمع، وهى من هذا الوجه تبدو حقا وخلقا، وظاهرا وباطنا، وغيبا وشهادة.

وتكون الكثرة منبثقة من الأحدية وظاهرة بها لا بمعنى أن الواحد من حيث هو واحد يكون منبعا للكثرة من حيث هى كثرة، بل الواحد لم يصدر عنه إلا واحد، وما الكثرة الوجودية إلا صورا للمرايا الأزلية التى ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسماؤه.

ويقول القونوى حول هذا المعنى: «الوجود الحق فى ذوق هذا المقام مرآة الأحوال المضافة إلى الكون والتعدادات المقول فيها أنها أعيان العالم مرآة الوجود وقاضيات بتعدده، ولمرتبة الانسان المتعينة فى العماء، الجمع بين حكمى الحضرتين الحضرة الإلهية والحضرة الكونية جمعا احاطيا، وهو المرآة لهما ولما ينضاف اليهما وكل ما إشتملتا عليه.. من حيث الكثرة الوجودية، أو الكثرة باعتبارها راجعة إلى عين واحدة، أو الكثرة باعتباره أسماء الحق وأحواله باعتباره من حيث الأمر الجامع، أو بالنظر إليه بعين الجمع[1] فكأن الكثرة الوجودية لا تخرج عن كونها نسبة راجعة إلى عين واحدة، وما العالم إلا ظل[2] الحضرة الالهية، والظل هو الامكان. وهو أيضا العين الثابتة للعالم – فالوجود الحق فى ذوق هذا المقام مرآة الأحوال المضافة للكون[3].

---

(١) مفتاح الغيب ١٦٦، ١٦٧ والعماء، حضرة الاحدية، وقيل إنها حضرة الواحدية وحضرة الامكان والحقيقة الانسانية وفى هذه الحضرة يتجلى الحق بصفات الخلق، راجع اصطلاحات الصوفية ص١٣٢.

(٢) مفتاح الغيب ص١٦٧.

«والظل» هو الوجود الاضافى الظاهر بتعينات الاعيان الممكنة التى هى المعدومات، وظهرت باسمه النور الذى هو الوجود الخارجى المنسوب إليها فيستر ظله عدميتها – قال تعالى: «الم تر إلى ربك كيف مد الظل» أى بسط الوجود الاضافى على الممكنات. راجع اصطلاحات الصوفية للقاشانى، ص١٦٥ – وكذلك راجع الايات ٤٥ من سورة الفرقان، وسورة البقرة، الاية ٢٥٧.

(٣) مفتاح الغيب، ص١٦٧.

وهذه هى نفس النتيجة التى انتهى إليها الأستاذ الدكتور المرحوم أبو العلا عفيفى فى بيان علاقة الكثرة بالوحدة عند ابن عربى إذ يقول:

فالكثرة الخارجية – إذا قلنا بوجودها حقيقة واحدة فى جوهرها أو هى مجالى كثيرة لحقيقة واحدة[1].

وأما كيف ظهرت صور الكثرة على صفحة الوجود – فان القونوى يرجع هذا إلى فكرته عن المراتب الوجودية التى تعود كلها إلى مرتبتى الغيب والشهادة والحقيقة الجامعة بينهما، والتى هى فى النهاية مراتب اعتبارية.

ولما كان لكل شيئ ظاهرا وهو صورته وشهادته، وباطنا وهو الجانب الغيبى منه كانت نسبة جميع الصور إلى الاسم الظاهر المنعوت بالشهادة، ونسبة جميع الحقائق المجردة إلى الاسم الباطن كما قدمنا، وأما الحق فله المرتبة الجامعة المحيطة بالأشياء علما ووجودا من حيث ذاته وكذلك من حيث أسماؤه الكلية «كالرحمن – والرحيم».

فالرحمة عند القونوى إشارة إلى الوجود بأسره، كما أن حكم اسم الرحيم يعم كل شيئ لأن لكل شيئ حصته من الوجود المطلق الذى شملته الرحمة السارية.

يقول القونوى: ولما صح أن الحق وسع كل شيئ رحمة وعلما – والرحمة هى الوجود الشامل – فان ما عداه لا شمول فيه ولا عموم، ظهرت إحاطة الاسم الرحمن بالأشياء – ولما كان لكل شيئ خصوصية يمتاز بها، وحصة متعينة من الوجود المطلق لا يشارك فيها، على حكم اسم الرحيم أيضا على كل شيئ بالخصوص فصح أن الحق محيط بالأشياء كلها علما ووجودا من حيث ذاته ومن حيث أسماؤه[2].

---

(١) التعليقات على فصوص الحكم، ص٥٠.

(٢) اعجاز البيان، ص٩٩، ١٠٠.

ويرى القونوى أن كل ما ظهر فى مرتبة الاسم الظاهر كان غيبا فى غيب الحق وأن كل الصور الوجودية كانت متلاشية تحت قهر الوحدانية محجوبة بحجابها، ثم أظهرها الحق بنور تجليه عندما أراد لها أن تتمايز، فكان الظهور طبقا لما علمها، وجاء النور ليجعلها مشهودة موجودة بعد أن كانت غيبا باطنا غير مشهود. يقول القونوى: «إن سائر ما ظهربه الاسم الظاهر من الصور قد أظهرها الحق بنور تجليه لما ميزها حسب ما علمها، فاستنارت بنوره، وظهرت بظهوره، فصارت مشهودة موجودة بعد أن كانت باطنة مفقودة»(١).

بهذا يكون العالم مظهرا للعلم الإلهى أو هو صورته التى علمها الله فى الأزل، ويكون الحق الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو عالم الغيب والشهادة. والقونوى يستند فى هذا إلى قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيئ عليم»(٢)، وقوله تعالى «هو الله لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم»(٣). فهو الأول والباطن من حيث الذات، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء وهو الأول والباطن من حيث وحدته والآخر والظاهر من حيث كثرته وهو فى هذا متفق مع أستاذه «ابن عربى» الذى يأخذ بقول أبى سعيد الخراز «ما عرفت الله الا بجمعه بين الضدين»(٤) وهذا الجمع عند ابن عربى من وجه واحد لا من نسب مختلفة.

وذلك يعنى عند القونوى أن الكثرة قد نشأت من الواحد بموجب التعدد النسبى الثابت فى العلم الأزلى وباعتبار أن الحق يعلم ذاته بذاته - فيكون.

ما ظهر من التعدد النسبى الغيبى هو التعدد العينى - وكلا التعدد الغيبى

---

(١) إعجاز البيان، ١٠٠٢.
(٢) سورة الحديد، الآية ٣.
(٣) سورة الحشر، الآية ٢٢ راجع ايضا اعجاز البيان، ص٩٨.
(٤) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص١٧٤.

والتعدد النسبى مسبوقان بالغيب الذاتى الذى لا يتعين له صفة أو شأن، والذى لا ينطبق عليه حكم من وحدة أو أكثر أو غيرهما»[1]. فليس فى الغيب الذاتى تعين ولا تعدد وجودى ولو حدث هذا لكان الحق ظرفا لغيره - تعالت أحديته عن ذلك.

ولكن هل كان هذا الوجود الغيبى العلمى وجودا قديما، أم أنه كان عدما محضا، وهل الكثرة المشاهدة حقيقية أم اعتبارية؟

الواقع أن القونوى يجيب على هذه التساؤلات إجابات غامضة توحى بأنه لا يعترف بالعدم، ولا يقر بأن العدم يتحول إلى وجود، ثم هو لا يجد بديلا عن العدم إلا الإرتسام العلمى، وكأنما أعياه الحل فجعل العدم مساويا للوجود القديم وهو ما سوف نوضحه فيما يلى:

(٤) العالم بين الوجود القديم والعدم المحض:

تبين لنا أن الله فى نظرية القونوى الوجودية واحد وحدة حقيقية مطلقة لا يتعلق فى مقابلتها كثرة، وعلمنا أن الصفات هى سبب الكثرة، والتعدد المشاهدين، إلا أن صفات الحق عين ذاته لأنه لاشيئ يخرج عنه.

ولكن كيف يتصور القونوى العالم؟ هل كان العالم عدما محضا أم كان وجودا قديما، أم كان فى مرتبة بين العدم المحض والوجود القديم؟

يرفض القونوى هذه الأمور الثلاثة، فهو ينفى أن العالم كان مسبوقا بالعدم المحض فانقلب وجودا لاستحالة أن يتحول العدم إلى وجود.

كيف ينفى هذا الصوفى المتفلسف أن يكون العالم وجودا قديما لأن من شأن هدا الاعتقاد أن يجعل العالم مساوقا للحق فى وجوده الأزلى القديم، ويكون من نتيجة هدا ْن يكون العالم قد وجد دون علم الله وإرادته.

---

(١) اعجاز البيان. ص ١٠١

وأخيرا فان القونوى ينفى أن يكون العدم فى مرتبة بين الواجب القديم والعدم المحض. إذن فماذا كان العالم وكيف كانت صورته؟

لم يكن العالم أمرا من هذه الأمور الثلاثة التى قدمنا وانما كان ارتساما فى نفس الخالق منذ الأزل، بمعنى أنه لم يكن له أى نوع من أنواع الوجود العينى بل كان وجوده علميا بالنسبة إلى الله، ولكنه يبقى عدما بالنسبة لنفسه وبالنسبة لنا أيضا لأن العدم لا ينقلب وجودا كما أن الحقائق لا تتغير. يقول القونوى «إن العالم لا يكون عدما محضا فانقلب حقيقة بالقدرة حتى صار أمرا وجوديا، ولم يكن وجودا أزليا فيكون مساويا للحق فى وجوده القديم فيكون واجبا لذاته، ولم يكن ظرفا له، ولا هو ظرف للحق فيثبت أن مرتبته بين الواجب القديم والعدم المحض، ولا تلبث تلك المرتبة فى الطرفين. فلم يبق إلا أن يكون مرتسما فى نفس الموجد العالم به ارتساما أزليا معنويا، فيكون موجودا بالنسبة إلى علم العالم به، معدوما فى عينه عند نفسه لاستحالة قلب الحقائق[(١)].

فالقونوى هنا لم يستطع أن يصرح بوجود مادة قديمة خلق منها العالم ذلك أنه يعتقد أن المعدوم لم يكن شيئا – مخالفا فى ذلك أستاذه ابن عربى الذى أعتقد أن المعلوم كان شيئا[(٢)].

ولكننا نلاحظ أن المعلوم الذى لم يكن شيئا عند القونوى هو الارتسام العلمى فى نفس العالم به، وهو ما يشير إلى أن معنى العدم عنده مرادف لمعنى الارتسام وهو ما يشير إلى وجود صور الأشياء أو نماذجها المثالية فى عالم معقول، وهو بهذا المعنى لا يكون عدما خالصا خصوصا إذا ما تذكرنا قول القونوى استحالة قلب الحقائق أو تحول العدم إلى وجود. فكأن القونوى يرى أن العالم خلق من وجود وان كان يطلق

---

(١) اربعون حديثا وشرحها، شرح الحديث ٢٨ والنفحات الالهية رقم ٩٧.
(٢) الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى، بحث الاستاذ الدكتور ابو العلا عفيفى الكتاب التذكارى عن ابن عربى، ص١١٢.

عليه مصطلح الارتسام. وتكون الموجودات التى نطلق عليها اسم العالم الظاهر قد وجدت منذ الازل من حيث ثبوتها فى العالم الالهى - وتأمل قول القونوى فى هذا المعنى: «فصوره معلومية كل جزء من أجزاء العالم وصوره جملته ثابتة فى علمه سبحانه أزلا وأبدا على وتيرة واحدة دون تغيير أو تبديل، وعلمه سبحانه فى حضرة الاحدية الحقيقية لا يغاير ذاته ولا يمتاز عنها بوجه من الوجوه إذ لا عدم هناك ولا كثرة، فوجب أن يصدر العالم عن حضرته على ما اقتضاه علمه الذاتى الأحدى الأزلى. فلهذا ظهر العالم على صورة العلم الحق به فى نفسه أزلا»[1]. وهو ما يشير إلى أن لكل شيئ عينه الثابتة فى العلم الالهى الأزلى وهوما يقودنا إلى الحديث عن الأعيان الثابتة عند القونوى.

(٥) الأعيان الثابتة عند القونوى:

استخدم القونوى اصطلاح العين الثابتة بعد أستاذه ابن عربى ليشير إلى حقائق الأشياء، أو نماذجها الثابتة فى العلم الازلى «فحقيقة كل شيئ عبارة عن تعينه فى علم ربه أزلا، ويسمى باصطلاح المحققين من أهل الله عينا ثابتة وباصطلاح غيرهم ماهية»[2] على حد تعبير القونوى.

ويبدو لنا أن الارتسام الذى أشار اليه القونوى باعتباره الاصل العلمى للوجود هو الشكل الأول من أشكال وجود العين الثابتة فى العلم الالهى الغيبى، وفى هذه الحالة ينظر إليه على أنه ماهية غير متصفة بالجعل، وأما الشكل الثانى فهو المسمى عينا ثابتة أو ماهية متصفة بالجعل أو هوية، وكلاهما حالتين ذهنيتين من أحوال

---

(١) أربعون حديثا وشرحها، شرح الحديث ٢٨.

(٢) مفتاح الغيب، ص١٧ والعين الثابتة حقيقة الشئ فى الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة، وثابتة فى علم الله وهى المرتبة الثانية من الوجود الحقيقى - راجع مصطلاحات الصوفية للقاشانى، مادة العين الثابتة. واما التعيين الذى يشير إليه القونوى هنا فهو تعيين معنوى وحالة من حالات العقل الالهى، وهو معنى مجازيا وليس حقيقيا. انظر التعليق على كتاب الفكوك، ورقة ٨٦.

العقل الالهى – فالقونوى كابن عربى يقصد بالماهيات الصور المعقولة لحقائق الموجودات، ويقصد بالهويات التعينات فى الذات الالهية»[1].

ونحن نلاحظ أن نظرية القونوى فى الأعيان الثابتة تتفق والنظرية الأفلاطونية من حيث القول بوجود عالم معقول أو عالم للمثل يشهد فيه الحق سبحانه نفسه فى الاعيان الثابتة التى هى معلوماته ومخلوقاته التى يراها فى نفسه بنفسه فى حضرة علمه الذاتى من حيث عدم مغايرة علمه لما تستلزمه ذاته تعالى من الحقائق اللازمة لوجوده التى هى اسماؤه الذاتية ولوازم تلك الاسماء توابعها على نحو ما يعتقد القونوى[2].

وهى أيضا تتفق ووجهة نظر ابن سينا القائلة: بان كل حادث من عدم يسبقه امكان الوجود، اذ الامكان شرط قبول الماهيات الغير مجعولة للوجود ولولا الامكان لظلت الموجودات غيبا باطنا ولما انتقلت من الغيب العلمى إلى الوجود العينى[3].

فكأن الموجودات وجدت أزلا فى العلم الالهى باعتبارها ماهيات معدومة لا تتصف بالجعل ثم انتقلت من حال عدمها إلى حال وجودها بحكم فعل الايجاد «كن» الذى ينقلها من حال كونها لم تكن شيئا مذكورا إلى حال وجودها فى أعيانها[4].

ولكن كيف كانت هذه الاشياء وعلى أى نحو وجدت؟ وهل وجدت ذواتا وحقائق أو كيفيات وشئونا؟

(١) مفتاح الغيب، ص٢٣٠، ٣١ وكذلك راجع التعليق على كتاب الفكوك للقونوى، ورقة ٨٧ – والجعل هو اخراج الشيئ من الوجود إلى العدم، وهذا هو الجعل البسيط، واما الجعل المركب فهو جعل الشيئ شيئا أو اتصاف الماهية بالوجود – راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى المجلد الثانى، مادة جعل.

(٢) رسالة فى التعليق على الفكوك، الورقة ٨٧.

(٣) راجع رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى، ورقة ٥٣– راجع أيضا التعليق على الفكوك، ورقة ٨٧، راجع أيضا:

The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi; P. 48; 49.

(٤) راجع رسالة فى التعليق على الفكوك، ورقة ٨٧.

لاحظنا أن القونوى قد تابع استاذه ابن عربى فيما ذهب إليه الاخير من أن للاشياء وجودها الازلى فى علم الله، وهى أزلية لأن القول بإنها ليست كذلك يعنى خلو الله سبحانه عن العلوم فى الازل، بمعنى أنه لم يعلمها أزلا ثم حدثت له.

وهذا القول يناقض حقيقة الحق باعتباره قديما وعلمه قديم، إلا أن ابن عربى جعل من المعدومات ذواتا وحقائق، بينما جعل القونوى من المعدومات رسوما مرتسمة فى علم الحق ارتساما كيفيا دون أن يكون لها فى ذاتها وجود، ودون أن يكن لها وجود بالنسبة لنا، فهى موجودة معدومة. وهى عبارة عن كيفيات تعين الاشياء فى علم الحق على نحو ما علمها سبحانه.

يقول شارح الفكوك للقونوى: «إن الحقائق المسماة الاعيان الثابتة أزلية غير مجعولة لان الحقائق كما مر كيفيات تعين الأشياء فى علم الحق سبحانه، وعلمه أزلى فكذا كيفياته، اذ لو لم تكن أزلية كان الحق فى الازل خاليا عن العلوم، ثم حدثت له، وتعالى الله عن ذلك، ثم أنها غير مجعولة وغير مخلوقة لانها صفات الحق وشئونه، فلا يتصف بالجعل لكونها من مراتب الالوهية، والا كانت ذات الحق سبحانه محلا للحوادث وهو محل شيئيتها شيئية الثبوت، والمتصف بالجعل ليس إلا مراتب الكون، وشيئية شيئيته الوجود»[1]، فالحقائق لا تتصف بالجعل لكونها مراتب الله وشيئته وما يتصف بالجعل عند القونوى هو المراتب الكونية بمعنى أن الاعيان الثابتة إما أن تكون مراتب إلهية لا تتصف بالجعل، أو مراتب كونية تظهر على صفحتها صور الاسماء والصفات – والتعدد لا يكون للمسمى وإنما يكون لصور الأسماء لها الوحدة من حيث الذوات، وهذه هى الوحدة الحقيقية التى تثبت لكل ماهية بالنسبة إلى افرادها، وما الكثرة إلا لاختلاف القوابل – يقول القونوى:

(١) التعليق على كتاب الفكوك للقونوى، ورقة ٨٦ وشيئية الثبوت هى الماهيات قبل اضافة الوجود اليها. وشيئية الوجود هى الماهيات بعد اتصافها بالجعل اى بعد انتقالها إلى المراتب الكونية راجع. رسالة فى التعليق فى الفكوك، ورقة ٨٦. ويقول صدر الدين القونوى «شيئية الثبوت عبارة عن صورة معلومية كل شيئ فى علم الحق أزلا وابدا على وتيرة واحدة – أما شيئية الوجود فكون الشيئ موجودا بعينه عند نفسه وغيره. راجع النفحات الالهية، ورقة ٧.

«والاختلافات المدرك في الوجودات المتفرعة عن الوجود الواحد راجع إلى اختلاف الحقائق الكونية القابلة.. فانه ما ثم إلا وجود واحد ظهر بسبب اختلاف حقائق القوابل مختلفا ومتكثرا ومتعددا مع أنه في نفسه من حيث تجرده من المظاهر لا يتعدد ولا يتكثر»[1].

ولكن لماذا لم يوافق القونوى على وصف الماهيات بالجعل؟

وهل وقف عند حد وصفها بانها ماهيات لا تتصف بالجعل؟

أن القونوى يرى أنه ليس هناك إلا وجودا واحد يشترك فيه جميع الممكنات. فان قلنا إن الماهيات متصفة بالوجود فقط، لزم أن تكون خالية من الامكان. والأمكان كما قدمنا هو مبرر قبول الوجود من الحق الفائض على أعيان الممكنات، فان خلت من الامكان - فكيف تقبل الوجود؟

وإن قلنا إن الماهيات متصفة بالوجود يلزم عنه أن يكون هذا إما بالوجود الأول لها وهذا لا يعدو ان يكون تحصيل حاصل، أو أن نفترض لها وجودا ثابتا وهو ما لم يوافق عليه القونوى، ذلك لأن الوجود الواحد للممكنات مستفاد من الحق وبه يكتمل، والحق واحد وأمره واحد. يقول القونوى في فك ختم الفص العزيزى: «اعلم أن الحق لا يعين من نفسه شيئا بشئ اصلا، صفة كان أو فعلا وحالا وغير ذلك، لأن أمره واحد كما أنه واحد، وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني بإفاضته الوجود المنبسط على الممكنات القابلة له والظاهرة به، والمظهرة إياه متعددا متنوعا مختلف الأحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقائقها غير المجعولة المتعينة في العلم الأزلي»[2].

وإذا افترضنا انتقال جميع الممكنات من حالة وجود الوجود إلى الوجود الممكن

---

(١) مفتاح الغيب، ص٥٥.
(٢) الفكوك، ورقة ٧٣.

كى تصبح ممكنا خالصا، أو أن تنتقل من وجودها الأزلى القديم إلى وجودها المحدث الفانى أو من غناها بنفسها إلى افتقارها ونقصها، لكان معنى ذلك أن ليس لها شأن فى دورة الفيض الايجادى، بمعنى أنها لا تقبل الفيض من الوجود الواحد الفائض من الحق جلّ شأنه. ولو افترضنا أن الماهيات مجعولة لكان معنى هذا أنها ليست بأمور وجودية بمعنى أنها لا تقبل امر الايجاد لأن وجودها فى هذه الحالة يكون مساويا لوجود الحق فى القدم فلا يوجدها لأنها موجودة وقديمة – يقول القونوى: «إذا لم يكن الوجود واحداً مشتركا وقيل بان لكل ممكن وجودين مختلفين بالحقيقة فلابد من بيان الفرق بين الوجودين وتعيين الفائدة الحاصلة من كل منهما، ثم نقول: وإن قيل بإن الماهيات مجعولة وليست بامور وجودية لزم أن يكون الحق مصدرا لعدمات لا تتناهى، وان يكون سبحانه غير قادر على تمييز كل منها عن الآخر ويكون حاصل أثره أمرا عدميا فى مثله، واذن فمن المستحيل ان تكون هى عدمها وعدة تمييز بعضها عن بعض، فانه يلزم من ذلك تأثير المعدوم فى المعدوم»[١].

وإذا استحال أن تكون الماهيات إمكانية خالصة، أو أن تكون وجودية خالصة فانه لا يبقى إلا أن تكون الماهيات غير متصفة بالجعل وأن لها ضربا من الوجود وهو الوجود الذى أشرنا إليه آنفا وهو باعتبار تعينها فى العلم الالهى أزلا وارتسامها فيه – يقول القونوى: إن الذى أفادته المعاينة المحققة والذوق الصحيح أن الماهيات غير مجعولة وأن لها ضربا من الوجود، وهو من حيث إعتبار تعينها فى علم الحق ازلا وأبدا وعلى وتيرة واحدة، ولكن هذا بإعتبار تعلق العام بها وتعلق تعدد التعلقات بحسب المعدومات تعلقا وتعددا ازليا»[٢].

ويميز القونوى كأستاذه «ابن عربى» بين ماهيات الممكنات وماهية الله، على أساس أن ماهيات الممكنات أمور يمكن أن توجد كما يمكن ألا توجد فإذا وجدت فقد كان وجودها لأن الله أخرجها من وجودها الغيبى إلى وجودها العينى، وأما الله

(١) رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى، ورقة ٥٠.
(٢) رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى، ورقة ٥٠.

فواجب الوجود ووجوده عين ماهيته، وهو موجود بصرف النظر عن أى شئ آخر لأنه غير مفتقر وجوده لشئ - وهكذا يمكن أن نفهم هذا الخلق عند إبن عربى وتلميذه القونوى هو منح الوجود للأعيان الثابتة أو هو منح الوجود للممكنات التى هى الماهيات الغير متصفة بالجعل»[1].

وهكذا تنفرد الأعيان الثابتة فى نظرية القونوى الوجودية بعديد من الخصائص التى تجعل منها واسطة ميتافيزيقية بين الحقيقة المطلقة أو الواحد الحق، وبين عالم الظواهر[2] أو ما أسماه عالم الشهادة، وهو يطلق عليها اصطلاح «مفاتيح الغيب» «وأمهات الصفات»[3] أو هى مفاتيح الغيب الأول»[4] التى تعد أول المخلوقات فى دورة الوجود والتى تسمى حقائق وأعيانا بإعتبار تعينها فى علم الحق أزلا، وتسمى بأسماء الموجودات بإعتبار تلبسها بالوجود - يقول القونوى وهو يوضح أحكام الشئون الكلية التابعة والمتبوعة: «فالشئون المتبوعة تسمى تارة بإعتبار تعينها فى علم الحق أزلا حقائق وأعيانا ونحو ذلك، وبإعتبار ظهور مطلق الحق فى حقيقة ما متبوعة تسمى كرسيا وشمسا وقمرا وحيوانا ونباتا ومعدنا»[5].

والقونوى يتفق وأستاذه إبن عربى فى اضفاء معنى السلب والايجاب على الأعيان الثابتة فهى سلب بإعتبار ما قدمنا من أن لها جانبا إمكانيا تقبل بواسطته الوجود من الموجد، وهى سلب فى مواجهة الأسماء الإلهية، وهى إيجاب أو بها جانب إيجابى بإعتبار ما يلحقها من أحكام الظهور[6].

ويتفق القونوى مع إبن عربى أيضا فى اعتبار كلام الحق نفس أعيان الممكنات،

---

(١) الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى، بحث الدكتور أبو العلا عفيفى الكتاب التذكارى، ص٢١٣، راجع رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى الورقة ٥٠.

(٢) النفحات الإلهية، ورقة ٣١.

(٣) النفحات الإلهية، ورقة ٣١.

(٤) النفحات الإلهية، ورقة ٣٢.

(٥) النفحات الإلهية، ورقة ٣٣.

(6) The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi; p. 53.

وكل ممكن كلمة من كلمات الحق الغيبية التى تصبح كلمات وجودية عندما ينسحب عليه حكم التجلى الإلهى، يقول القونوى: «الموجودات حال تعين كل منها فى علم الحق قبل الصبغة الوجودية تسمى حرفا غيبيا، وبإعتبار تعقلها مع لوازمها قبل الصبغة المذكورة تكون كلمة غيبية وبإعتبار ظهور الحق بها وإنسحاب حكم تجليه عليها دون لوازمها تسمى حرفا وجوديا، وباعتبار انسحاب هذا الحكم عليها وعلى لوازمها تسمى وجودية، وبهذا الإعتبار كانت الموجودات كلمات الله»[1].

ويستند القونوى فيما يذهب إليه إلى الآية الكريمة: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا»[2]. وذلك بنوع تأويل فلسفى.

ويتابع الجيلى القونوى فيما ذهب إليه من أن كلام الحق نفس أعيان الممكنات لقوله: «فالموجودات كلام الله وهى الصورة العينية المحسوسة والمعقولة الموجودة، وكل ذلك صور المعانى الموجودة فى علمه وهى الأعيان الثابتة»[3].

وهكذا يتضح لنا أن الأعيان الثابتة كانت حروفا غيبية فكلمات غيبية لم تقل أى لم ينطق بها الحق فإذا نطق بها صارت كلمات وجودية[4] وهذا قريب من قول «إبن عربى» كنا حروفا عاليات لم تقل أو ما يفسره الجيلى بقوله «إن شئت قلت بساط الوحدة، وإن شئت قلت تفصيل الغيب، وإن شئت قلت صور الجمال، وإن شئت قلت اثار الأسماء والصفات، وإن شئت قلت معلومات الحق، وإن شئت قلت الحروف العاليات»[5].

---

(١) النفحات الالهية، ورقة ٣٢ ويشير القاشانى فى اصطلاحات الصوفية إلى معنى الكلمة فيقول، هى ما يكنى بها عن كل واحدة من الماهيات والاعيان والحقائق والموجودات الخارجية، وتسمى المعقولات من الماهيات والحقائق والاعيان بالكلمة المعنوية والغيبية، والخارجيات بالكلمة الوجودية، والمجردات والمفارقات بالكلمة التامة، اظر اصطلاحات الصوفية مادة كلمة.

(٢) سورة الكهف، آية ١٠٩.

(٣) الانسان الكامل، جـ١، ص٨٥.

(٤) شرح مفتاح الغيب، ورقة ٨٧.

(٥) الانسان الكامل، جـ١ ص٨٥، راجع أيضا عبد الكريم الجيلى، حقيقة الحقائق تحقيق بدوى طه علام، مصر ١٩٨٢ ص١٧.

وأخيرا يمكن القول إن الأعيان الثابتة تمثل مراحل تطور الحق أو المطلق[1]. وهى المراحل التى أطلق عليها إبن عربى «الفيض الأقدس» الذى يعنى تجلى الحق لنفسه فى نفسه فى صور أعيان الممكنات، أو الصور المعقولة التى لها وجود غيبى وليس لها وجود عينى، «والفيض المقدس»[2] أو التجلى الوجودى، أو خروج الأعيان الثابتة من الوجود الغيبى إلى الوجود العينى أو خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل – كما يقول القونوى»[3].

وهذا ينقلنا للحديث عن المراتب الوجودية ونظرية القونوى فى فيض الوجود العام.

(٦) كيف وجد العالم؟

فيض الموجودات عن الله:

يصطنع القونوى فى تفسيره للوجود نظرية فى الفيض تشبه نظرية أستاذه إبن عربى الذى يرى أن الوجود فائض من الواحد. بمعنى أن الواحد متجل فى صور أعيان الممكنات التى لا تتناهى منذ الأزل وسيبقى ذلك على الدوام[4] على نحو ما يذكر الأستاذ الدكتور المرحوم أبو العلا عفيفى فى تعليقاته على فصوص الحكم.

ولا يبدو لنا القونوى موافقا فى نظريته فى الفيض الواحدى لما قال به أفلوطين تماما، وإنما إتفق معه فى بعض جوانب هذه النظرية واختلف معه فى جوانب أخرى.

فبعد أن كانت الفيوضات أو التجليات فى النظرية الأفلوطينية[5]، ينظر إليها على أنها حقائق تفيض كل واحدة منها عن الأخرى، كما يعتمد كل موجود من

(1) The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi: p. 50.

(٢) راجع التعليقات على فصوص الحكم، جـ٢، ص٢٤٥.

(٣) مفتاح الغيب، ص١٢، ٣١.

(٤) الدكتور أبو العلا عفيفى، التعليقات على فصوص الحكم لابن عربى، ص١٧٩.

(٥) محمد على أبو ريان (الدكتور)، تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة مصر ١٩٨٥ – الجزء الثانى، ص٢٣٧.

الموجودات على الآخر ويستند إليه فى عملية الصدور إستناد العلة إلى المعلول صارت الفيوضات عن إبن عربى وتلميذه القونوى من بعده فيوضات لحقيقة واحدة تتكرر فى صور مختلفة أو بطرق مختلفة تبدو معها الكثرة تكرارا للواحد العددى، دون تسلسل العلل، أو كما يقول الأستاذ الدكتور عبد القادر محمد: «وهكذا تطورت نظرية الفيوضات الأفلوطينية من الخط المستقيم الذى لا يلحق آخره بأوله، إلى نظرية فى الحركة الدائرية التى لا أول لها ولا آخر والتى كل شئ منها وإليها يعود»[1]، وإن شئنا قلنا إنه لا شيئ فيها منفصل عن الوجود العام الفائض على أعيان المكونات، وهو ما يوحى بأن القونوى يستخدم نفس القاعدة التى سار عليها المشاءون، إلا ان هذا الواحد أو الوجود العام هو «وجود واحد مشترك من القلم الاعلى الذى هو موجود المسمى أيضا بالعقل الأول وبين سائر الموجودات»[2] على حد تعبير القونوى.

والوجود العام هو نتيجة من نتائج فيض النور الإلهى الذاتى على الشئون الإلهية وهو النور الذى يظهر التعينات المحتواه فى غيب الذات الإلهية، وهو سبب ظهور الكثرة المشاهدة فى الكون، وفى نفس الوقت فهو يستهلك هذه الكثرة ويبددها ويحتويها فى أحدية الذات الذات، والقلم الأعلى هو المعنى الجامع للتعينات الامكانية والمستهلك للكثرة وذلك لقربه من الجانب الإلهى ولكمال استعداده.

ويبدو لنا أن القونوى الذى أراد أن يتخلص من فكرة الوسائط المتسلسلة قد جعل من العقل الأول واسطة لإخراج ما اتصل به من مطلق الغيب الذاتى إلى دائرة الوجود، يقول القونوى: «وجدت الوجود الذى تلبست به الممكنات هو فايض النور الذاتى، إنبسط على الشئون الإلهية فظهرت تعيناتها المستجنة فى غيب الذات والمستهلكة فى أحديته، وتقيد الغيب المطلق من حيث الوجود لا مطلقا بأحكام الشئون حسب الاقتضاء العلمى الذاتى الأزلى، فحقيقة القلم الأعلى المسمى أيضا

---

(١) عبد القادر محمود (الدكتور)، الفلسفة الصوفية فى الاسلام، دار الفكر العربى، الاسكندرية، ص٥٠١.

(٢) مفتاح الغيب، ص١٧.

بالعقل الأول عبارة عن المعنى الجامع لمعانى التعينات الإمكانية الذى قصد الحق إبرازها من بين الممكنات الغير متناهية ونقشها فى ظاهر صفحة النور الوجودى»[1].

وهكذا يمكن أن نتبين أوجه الخلاف بين نظرية الوجود العام الفائض والنظريات الأخرى كنظرية العقول العشرة مثلا – فالقونوى يرفض القول بما عرف بالفيض عن العقول وإنما القلم الأعلى عنده هو الوسيلة التى تخرج ما اتصل بغيب الحق الذاتى إلى ظاهره المتمثل فى تعيناته جلّ شأنه من مجاليه على صفحة النور الوجودى.

ويعتقد القونـــوى فى رفضه لنظرية العقول العشرة على أساس أن الكثرة فى هذه النظرية تكون صادرة عن الفلك الثامن، وهو أقرب الأفلاك نسبة إلى الفلك الأطلسى وإلى الموجودات البسيطة، وهذه النظرية طبقا لما يعتقد القونوى واضحة الفساد لأنها تأخذ بالتسلسل الايجادى الذى من شأنه الأخذ بفكرة الوسائط، وهو ما يتعذر معه ظهـــور تأثير الحق فى الموجودات وامدادها بالفيض الوجودى الالهى الذاتـــى[2].

ثم نراه يتساءل قائلا – طالما أن القائلين بنظرية العقول العشرة يعترفون بعدم حدوث أو جعل الماهيات، وطالما أن الماهيات أمور غير وجودية، وأن الوجود المشترك بين جميع الماهيات واحد، وفى نفس الوقت يقولون إن العالم ليس بأمر زائد على الماهيات المتصفة بالوجود الواحد المشترك والشامل للعقل الأول وغيره – فلماذا لا يكون هذا الوجود المشترك هو الوجود العام وهو الامر الواحد الصادر من الحق الواحد – يقول «لم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر الواحد الصادر من الحق الواحد هو هذا الوجود العام المشترك، ويدخل فيه العقل الأول وغيره، وتكون الموجودات بأجمعها مرتبطة بالحق لا بالسلسلة المذكورة – «يقصد سلسلة الفيض»[3].

---

(١) النفحات الالهية ورقة ٦ – والقلم الاعلى، هو أول تعينات الحق وأول موجود المسمى أيضا بالعقل الأول بنسبته إلى مطلق الخلق وهو نموذج ينتقش ما يقتضيه فى اللوح المحفوظ.

(٢) رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى، ورقة ٥٣.

(٣) رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى، ورقة ٥٣.

فالفيض فى هذه النظرية ليس فيض سلسلة العقول أو تعلق علة المعلول وإنما هو انبثاق كثرة من الواحد العام الذى يفيض فيضا واحدا.

وتبدو فكرة الوجود العام، والعقل الأول أشبه ما يكون «بالقصد الأول» عند ابن سبعين والتى ترتب عليها «ان كل ما فى الوجود قد فاض عن الله أو الخير المحض بواسطة المبدع الأول، وأن المبدع الأول قد وجد بالقصد الأول، ثم عن المبدع الأول فاضت جميع المبدعات الأخرى بالقصد الثانى، فكل ما فى الوجود عند «إبن سبعين» مردود إذن إلى الواحد الذى لا يتصف بالنقص أو التمام وإنما هو فوق كل إسم تسمى به»[١]، كما يذكر استاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى.

فلولا فيض الوجود العام الذى هو القدر المشترك بين الموجودات جميعا لما وجدت أو تعينت، كما يذكر صدر الدين القونوى[٢].

ونظرا لان القونوى لا يرى إلا وجودا واحدا فإنه يرى أن الوجود العام يجمع بين الوجود الباطن والوجود الظاهر، كما يجمع بين الوجود الحقيقى للموجودات والوجود العارضى لها. وهو يرى أن وجود الأشياء الحقيقى هو وجودها فى علم الحق وهو الوجود بالماهية وأما فيض الوجود العام فمن أجل ايجادها بالعرض فيكون الوجود الظاهر العارض للمكنات غير مغاير فى الحقيقة للوجود العام المستفاد من الحق[٣].

ويقول شارح مفتاح الغيب للقونوى: «ليس ثمة أى فى حقائق العالم – بمعنى أنه ليس ثمة غير الوجود الواحد المشترك بين الممكنات المستفادة من الحق، ثم إن هذا الوجود الواحد الظاهر العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد بحكم وحدته الحقيقية»[٤].

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٢٠٤.
(٢) رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى، ورقة ٥٣.
(٣) مفتاح الغيب، ص٢٠، ٢١.
(٤) شرح مفتاح الغيب، ورقة ٢٢.

والسؤال الآن هو – كيف يتم الفيض وليس ثمة وجودان وإنما الوجود واحد؟

إن القونوى الذى لا يرى ثمة غير الوجود الواحد الحق يقول بانتقال المعلومات من علمه الأزلى الغيبى إلى العين المتعينة أزلا فى اللوح المحفوظ، أو قائل بانتقالها من المرحلة المدادية التى لا تمايز فيها إلى مرحلة التمايز فى العين الثابتة وهو يشير إلى ذلك بقوله: «من العلم إلى العين والحاصل فى البين تجدد نسبة جامعة بين الطرفين ظاهرة بالحكمين»[١].

والطريقة الأولى التى يتم بها الفيض وانتقال الموجودات من وجودها السابق إلى تعينها اللاحق هى الطريقة التى يعمل فيها العقل الأول أو القلم الأعلى كواسطة تنقل الموجودات من العلم إلى العين، فشرط قبول الفيض عند القونوى أن تقل الوسائط بين الموجودات والموجود ولما كان العقل الأول أقل الموجودات احتواء اللامكان – لأنه لا حكم فيه للامكان إلا من وجه واحد كان اسرع الموجودات فى قبول الفيض، يقول القونوى: «كل موجود قلت الوسايط بينه وبين موجده ولم تتضاعف فيه وجود الإمكان، بل قلت وضعفت وربما إرتفعت بالكلية كما هو الأمر فى شأن العقل الأول فإنه يكون أتم المخلوقات أهلية فى قبول فيض الحق وأقربها نسبة من جنابه الواحدانى النعت، حتى لا يبقى للإمكان فيه حكم إلا من وجه واحد به يثبت عبوديته وامكانه»[٢] وهذا العقل ذو وجهين وجه من الله الواجب الوجود ووجه من الممكنات، وهو يسمى القلم الأعلى ويعمل عمل القلم الذى يحول المداد إلى كلمات، وهو يحول الكلمات الغيبية إلى كلمات وجودية بطريقة أشبه ما تكون بالكتابة ذلك أن القلم خلق من صفة القدرة، ويضاف إلى اليد التى بها تتم الكتابة الوجودية الإيجادية على اللوح، أو على صفحة النور الوجودى[٣].

---

(١) نفثة مصدور وتحفة مشكور، ورقة ٢٨ – راجع أيضا نفحات الأنس – ترجمة شيخ صدر الدين قونيوى.

(٢) النفحات الالهية، ورقة ٥٨.

(٣) الفكوك، ص٦٢.

وهى صورة تشبه قيام الكاتب بتحويل المداد الواحد إلى كلمات متكثرة بواسطة القلم فلولا القلم لما تحول المداد إلى كلمات ومع ذلك فان المداد كلمات بالقوة جاء القلم ليجعل منها الكلمات بالفعل وهو لذلك يعد شرطا اساسيا فى اظهار الكلمات وكذلك يعد القلم الاعلى شرطا لنقل الموجودات من العلم إلى العين أو هو كما يقول القونوى: «العقل الأول هو أو الاسباب الوجودية الايجادية والشرط فى إقامة بيت الوجود المتأسس على مرتبة الامكان»[1].

وإذا كان العقل الاول هو أول الوسائط وأقربها إلى الحق فان القونوى يقول بوجود وسائط أخرى يمر عليها الفيض الإلهى تقترب من الحق بقدر خلوها من أحكام الإمكان وتبتعد عنه بقدر كثرة أحكام الإمكان فيها، وهذه الوسائط هى المراتب الوجودية التى تحل فى هذه النظرية محل سلسلة الوسائط فى نظرية العقول العشرة إلا أنها مراتب إلهية متداخلة لا تنفصل عن الذات الإلهية ولا تؤدى إلى أى نوع من التعدد فيما يتعلق بالوجود الفائض – يقول القونوى: «أعلى مراتب القابلين فى قبولهم لما يرد عليهم من فيض الحق وعطاياه رؤية وجه الحق فى الشروط والأسباب المسماه الوسائط ولسلسة الترتيب ليس غير تعينات الحق فى مراتب الإلهية والكونية على إختلاف ضروبها بمعنى أنه ليس بين فيض الحق المقبول وبين القابل إلا نفس تعين الفيض القابلية دون انضمام حكم إمكانى يقتضيه ويوجبه أثر مرور الفيض على مراتب الوسائط[2].

وأما الطريقة الثانية التى تتم بها الفيض وانتقال الموجودات من العلم إلى العين فهى مظهر أكملية الحق سبحانه، فالوجود الفائض فى هذه الحالة على إتصال مباشر بكل ما فى الوجود دون إتصال أو إنقطاع، ذلك أن كمال الحق ذاتى وهو سبب

---

(١) الفكوك، ص٦٢.

(٢) النصوص، ص٦٢.

والقابلية، هى أصل الاصول وهى التعين الاول راجع اصطلاحات الصوفية، مادة قابلية وجامع الاصول، ص١١٣.

للفيض الإيجادى الذى هو النتيجة الضرورية لكمال الحق واكمليته – يقول القونوى فى النفحات: «حقيقة الفيض الواصل من الحق إلى المسمى سوى عبارة عن صورة صفة أكمليته سبحانه وذلك حكم زائد على الكمال الذاتى وكما أن كمال كل وعاء بامتلائه، وأكمليته بما يفيض منه بعد الامتلاء كذلك الفيض الايجادى، فالإيجاد ثمرة كماله لا أن إيجاده مثمر للكمال، كمُل سبحانه فأوجد ما لم يوجد»[1].

ويتم هذا الفيض طبقا لنوعين من الكمال وهما على النحو التالى:

أولا: كمال إيجادى منزه عن الظرفية والمظروفية غنى فى نفسه بكماله الذاتى وفى غير حاجة للأغيار.

ثانيا: كمال أسمائى صفاتى وهو المقترن بالوجود الفائض على الكون بموجب الأكملية التى عنها فاض الوجود[2].

فأما الكمال الذاتى للحق فهو وجوب وجوده وغناه عن النسب والعالمين. وأما الكمال الأسمائى فيرجع إلى الذات لأن كمال الأسماء مستمد من كمال الذات، وهو الوجود الفياض على الكون بموجب أثر الأكملية[3].

ويبدو لنا أن فكرة الوجود الفائض أو الفيض الكمالى عند القونوى شبيهة بفكرة الخير المحض عند أرسطو من حيث الفيض الواحد، ومن حيث قابلية القوابل للفيض على قدر إستعداداتها وطبقا لأحكام التفاوت بين هذه الاستعدادات دون تغير الفيض أو اختلافه وربما كانت هذه الفكرة تطورا للنظرية الأرسطية خصوصا إذا لاحظنا ما يقوله أرسطو من إن – الخير الأول يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضا واحدا، إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيض على نحو كونه وآنيته فكلما

---

(١) النفحات الإلهية، ورقة ٣٨.
(٢) النفحات الإلهية، ورقة ٣٨، وأسرار السرور، ورقة ٥٥
(٣) أسرار السرور، ورقة ٥٥.

صارت الهوية الأولى هوية وخيرا نوعا واحدا صارت تفيض الخير على الأشياء فيضانا واحدا، ولا تفيض على بعض الأشياء أقل وعلى بعهضا أكثر وإنما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل، وذلك أن القوابل للخيرات لا تقبل الخير بالسواء بل بعهضا يقبل أكثر من بعض ذلك من أجل عظمة وجودها»[1].

وهنا يثار سؤال، وهو: كيف يحفظ الله العالم؟ وما هو المصير الذى ينتظره؟ وكيف يمكن أن يفنى؟

الواقع أن نظرية الفيض عند القونوى تشير إلى أن الحق ممد الوجود بالأمر الإلهى المفيد بقاءه، ذلك أن العالم محفوظ بحكم الرحمة السارية فى الوجود – فإذا ما توقف المدد أو إمتنعت الرحمة فى أى لحظة من لحظات الزمان كانت نهاية العالم وفناؤه – يقول القونوى: «العالم مفتقر فى كل نفس إلى الحق فى كل آن يمده بالوجود الذى به بقاء عينه، وإلا فالعدم يطلبه فى الزمان الثانى من زمان وجوده»[2] . والجيلى متابع للقونوى فيما يعتقد من أن الخلق بوجود الحق ولو احتجب الحق عن العالم لكان فيه فناؤه.. ولكن الحكمة شاءت عدم الفناء، فكان عدم الاحتجاب لطف بالعالم ورحمة به – فأول رحمة رحم الله بها الموجودات أن أوجد العالم من نفسه ولهذا سرى ظهوره فى الموجودات[3]. وهذه الفكرة التى تعنى سريان ظهور الله فى الموجودات مختلفة عن فكرة الإيجاد والإمداد أو الخلق المستمر التى تتضمن القول بالخلق من عدم كما هو الحال عند «إبن عطاء الله السكندرى» مثلا والذى يرى أن الايجاد هو الفعل الذى يخرج الله به الموجود من عدمه السابق إلى وجوده اللاحق[4] على نحو ما يذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى.

---

(١) أرسطو، الايضاح فى الخير المحض، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى، الكويت ١٩٧٧، ص٣١.
(٢) النفحات الإلهية، ورقة ٥٠.
(٣) الانسان الكامل، جـ١، ص٤٦.
(٤) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص٢٤٥.

(٧) مراتب الوجود:

الوجود عند القونوى واحدا، وهو وجود الواحد الحق وما عداه وهم وخيال وظلال، لذلك يرجع القونوى جميع المراتب الوجودية إلى مرتبة واحدة جامعة تتلاشى فيها الكثرة كما تتلاشى الأعيان الثابتة فى مرتبة أحدية الذات، فإذا انتقلت هذه الأعيان من العلم إلى العين بفعل أمر الإيجاد الواحد «كن» وجدناها منطوية فى مرتبة الأحدية باعتبار أنها حق، وظاهرة فى مرتبة الواحدية باعتبار ما فيها من خلق، ثم إن القونوى يرجع مرتبتى الغيب والشهادة، أو الأحدية والواحدية إلى مرتبة واحدة جامعة هى مرتبة أحدية الجمع – أو مرتبة الجمع والوجود[١]، لأنه يرى أنه لا تعدد أو كثرة يمكن أن تلحق بالمراتب الإلهية، فهذه المراتب كما يصفها عبارة عن «محال معنوية لأحكام الوجوب والإمكان»[٢] فلها الوجوب بما فيها من حق، ولها الإمكان بما فيها من قابلية واستعداد لقبول فيض الوجود العام عليها، ويكون الوجود واجبا وممكنا.

ثم إن القونوى يتحدث عن المراتب الكونية فيرى التعدد فيها ظل الأسماء والصفات كما هو الحال عند ابن عربى[٣] – يقول القونوى: «فنحن من حيث حقائقنا التى هى عبارة عن صور معلوميتنا الثابتة فى علم الحق مرآة لوجوده المطلق الذاتى الوحدانى، فإنه سبحانه عين الوجود، لا وجود لسواه، فهو يستجلى فينا نفسه وحضرته مرآة لأحوالنا المتكثرة وتعدداتنا»[٤].

والقونوى إذ يقسم الوجود إلى مراتب إلهية ومراتب كونية نراه يضع على قمتها مرتبة الذات الإلهية أو مرتبة أحدية الجمع كما قدمنا – فهى عنده أول المراتب وأشملها، وهى الجامعة لأمهات الحقائق، ذلك أن مجموع مرتبة الجمع وما يليها

---

(١) الفكوك، ورقة ٢٦.
(٢) النصوص، بنهاية مفتاح الغيب، ورقة ١٦.
(3) The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi; P. 46.
(٤) النفحات الإلهية، ورقة ٢٥.

من أمهات الحقائق أمر واحد لاندارجها فيها، ولأن الكل راجع إلى ذات واحدة، وهي ذات الحق.

ويطلق القونوى على مرتبة الجمع والوجود العديد من الأسماء فهي مرتبة حقيقة الحقائق بإعتبارها المرتبة التي يكشف فيها الحق عن نفسه لنفسه كما هو عند ابن عربي[١].

وهي مرتبة العماء[٢] باعتبارها ذاتا مقدسة عن سائر النسب والإضافات.

ثم تأتي بعد ذلك مرتبة الواحدية، وفيها تتجلى الأسماء الذاتية التي تفهم منها الصفات الثبوتية كالحي والعالم والمريد والقادر، والأسماء التي يفهم منها النسب والإضافات كالأول والآخر والظاهر والباطن، والأسماء التي تقتضي الأفعال، كالخالق والرازق والمحيي والمميت»[٣].

ثم إن القونوى يجعل للذات مجموعة من المراتب المعنوية يرتبها على النحو التالي:

المرتبة الأولى مرتبة الغيب المطلق، والمرتبة الثانية مرآة الحضرتين حضرة الغيب وحضرة الشهادة، والمرتبة الثالثة مرتبة الحقيقة الانسانية الكمالاية بالمعنى الثبوتي في العلم الازلي، والمرتبة الرابعة خاصة بالإنسان الكامل بإعتباره حقيقة غيبية لا وجودية، والمرتبة الخامسة للذات وتكون حدا فاصلاً بين ما تعين من الحق وما كان محلا لما لم يتعين منه، والمرتبة السادسة مبدأ تعينه سبحانه بنفسه لنفسه، والمرتبة السابعة أصل كل تعين، والثامنة محل نفوذ الإقتدار[٤]. وأما مراتب الظهور أو المراتب الكونية فأعلاها مرتبة هي الألوهية وهي مرتبطة بالذات عن طريق الأحدية التي تعد رابطة بين

(1) The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi; P. 63.

(٢) شرح النصوص المعروف أسرار السرور، ورقة ٥٩.

(٣) شرح مفتاح الغيب، الورقة ٥.

(٤) أسرار السرور، الورقة ٦٠.

البطون والظهور، أى بين الذات بقطع النظر عن صلتها بالألوهية وبين الألوهية التى هى الظهور.

والالوهية من حيث علاقتها بالذات هى مرتبة العماء التى قدمنا، أو هى الغيب المطلق، ومن حيث علاقاتها بالأسماء والصفات فهى التى تعطى الحقائق حقها فى الوجود بموجب الإسم الرحمن أو مرتبة الرحمانية – لذلك يكون الكون محصور بين مرتبة الالوهية ومرتبة الرحمانية التى هى منبع كل وجود، وأصل كل موجود، وعين ذات الحق وعين كل مرئى[١]، ثم إن كل هذه المراتب تنصرف إلى مرتبة الأحدية الذاتية، أو أحدية الجمع أو المرتبة الجامعة المانعة، وأما مراتب الممكنات من حيث أعيانها فأولها المرتبة التى يتطابق فيها الوجودين العينى الظاهر والغيبى الباطن، وهذا التطابق يعنى انعدام الوجود فى عينه عند نفسه وانعدامه بالنسبة للاغيار ووجوده بالنسبة لثبوته فى العلم الالهى. واما المرتبة الثانية فهى مرتبة الاشياء من حيث الأرواح، والأرواح منها ما هو ظاهر وما هو مستتر، ومنها ما هو روحى خالص وما هو مادى، وما هو مزاج من المادة والروح. والمرتبة الثالثة هى مرتبة الارواح التى تتلبس بأكثر من صورة. والمرتبة الرابعة هى التجلى الوجودى الجامع للمراتب الثلاثة السابقة، وأما المرتبة الخامسة فهى الوصف والحكم الجامع للمراتب الاربع»[٢].

ويخص القونوى الانسان الكامل بمرتبة تجمع المراتب كلها، ذلك أنه كمال مطلق ووجود مطلق، لذلك يسميه القونوى حقيقة الحقائق، والكتاب الجامع الذى آدم على صورته[٣].

ثم إن القونوى يجعل من الحضرات الالهية خمس حضرات تتوزع فى خمس مراتب هى حضرة الغيب المطلق، وحضرة الشهادة، وحضرة الوسط الجامع، وحضرة الأرواح العلى، وحضرة المنال المقيد[٤].

---

(١) النصوص، ورقة ٤٦ راجع أيضا الفكوك ورقة ١٧٢، وأسرار السرور، ورقة ٦٧.
(٢) النفحات الإلهية، ورقة ١٠.
(٣) الفكوك، الورقة ٥٩.
(٤) النفحات الإلهية، ورقة ١٠ وحقيقة الحقائق هى الذات الاحدية الجامعة لجميع الحقائق، وتسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود، راجع اصطلاحات الصوفية للقاشانى، ص٥٩

ويجعل من مراتب حقائق الموجودات خمسة هي على النحو التالي:

مرتبة الأعيان الثابتة، ومرتبة الأرواح، والمرتبة الصورية فمرتبة التجلي الوجودى السارى، فمرتبة النفس الرحمانى.

ويجعل مراتب التأثير الإيجادى خمس مراتب أيضا هي «الحرف والكلمة، والسورة والكتاب الجامع وهكذا[1].

(٨) اطلاق الوحدة:

هكذا يتبين لنا أن القونوى يذهب إلى القول بالوحدة فى الوجود وأن لا فرق بين الوجود الواجب والوجود الممكن، والقونوى يمعن فى هذا الإتجاه حتى ليبدو الوجود الممكن عنده عدما ووهما، والذى يغلب على القونوى إثبات وجود واحد جامع لكل شئ له الاطلاق والصرافة الذاتية، ولا يقدح فى صرافته وإطلاقه أن تنبعث منه المتناقضات أو أن تظهر بتجليه الكثرة لأنه وجود بسيط، وبساطته تركيبه، وهو وجود مطلق لأنه دون الحصر أو التقيد فى قيد ولو كان قيد الاطلاق.

والقونوى يرى المقيد ظلا للوجود المطلق، أو هو الوجود الإضافى الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة التى هى المعدومات التى أشرق عليها النور الالهى الذى ستر عدمتها أو نقلها من عدمها إلى وجودها – فالأعيان الثابتة فى نظر القونوى هى ماهيات كان لها وجودها الازلى فى العلم الالهى، وهى عندما تنتقل من دائرة العلم الالهى إلى وجودها فى العين الثابتة فإنما يكون هذا الإنتقال شبيها بانعكاس صور الماهيات على مرايا المراتب الكونية، وليس انتقالا بالكلية من باطن الغيب إلى العالم المشاهد، بل يظل الوجود المطلق ثابت لا يتغير ولا يتبدل وكل ما يحدث، أن الموجود الذى كان غيبا باطنا فى علم الله يصبح موجودا مرتسما فى العين دون أن يفارق أصله – ويتم ظهوره عن طريق التجلى الذاتى على أعيان الممكنات يقول «ابراهيم بن اسحاق التبريزى، شارح نصوص القونوى»: إن حقائق الممكنات عين شئون الحق فلا جعل فيها، بل هى باطنة محتاجة إلى الظهور بالتجلى الوجودى من الوجود المطلق[2].

---

(١) اعجاز البيان، ص٧٧.

(٢) أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، ورقة ٣١.

ويقول أيضا «الاعيان هى الحقائق الكونية القابلة لتجليات الحق المتجلى فى كل آن فى كل قابل»(١).

فكأن القونوى هنا يكرر ما يعتقده إبن عربى من أن الحق هو على حاله منذ الازل - وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور(٢).

والقونوى الذى يستخدم المصطلحات المجازية والالفاظ الغامضة مثل التجلى والسريان والتأثير يشير إلى أن الوجود الظاهر لا يعدو أن يكون ظلا للوجود الحقيقى بل ليس هناك وجود ظاهر فى الواقع لأن ما ظهر فى الاعيان هو ما كمن فى باطن الغيب، فلا فرق إذن بين باطن وظاهر، ولا بين ثبوت ووجود، ولا بين إرتسام وأعيان، وإنما الكل يتلاشى فى الأحدية الذاتية التى كانت غيبا صامتا قبل تجلى الذات على أعيان الممكنات، ثم جاء التجلى أشبه بالنطق الذى يفصح عن باطن المتكلم لأنه وسيلة اظهار ما كمن فى باطنه وهذا لا يعنى أى نوع من التكثر والتعدد، إذ لا يمكن أن تكون كلمات المتكلم دليل على كثرته لأن الفصل بين المتكلم وكلامه من الأمور المستحيلة إذ الكلام لا يعدو أن يكون صورة ما يعتمل فى نفس المتكلم وتعبيرا عنه. والقونوى يعبر عن ذلك بقوله: «اللهم وانت الناطق رمزا وتصريحا بنفس ظهورك، كما أنك الصامت من وجه ببطونك فى احدية جمعك، وانت بكل شئ عليم بعين ذلك الشئ المعلوم من حيث تبعية علمك لتعلقه به ويحسبه ومن حيث إرتسام كل شئ فى عرضة جنابك الذاتى أيضا إذ لا خروج لشئ عنك، لأنك المحيط ذاتا وعلما، والمتعين فى كل ما يسمى شيئا وجودا وحكما»(٣).

وكلام القونوى هنا مركب من قول ابن عربى «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها»(٤)، وقوله «ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك»(٥).

---

(١) أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، ورقة ٣١.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى، التعليقات على فصوص الحكم، المقدمة ص٢٨.

(٣) النفحات الالهية، ورقة ٢٠.

(٤) الفتوحات المكية، جـ٢، ص٦٠٤.

(٥) الدكتور أبو العلا عفيفى، التعليقات على فصوص الحكم، ص٦٤.

وقول عبد الرحمن الجامى

كل ما فى الكرن وهم أو خيال ... أو عكوس مرايا أو ظلال.[1]

فلا أثر للاثينية فى مذهب يجعل من العالم وهم، وليس فى الوجود إلا حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها باعتبارها خالقا وفاعلا وغيبا مطلقا سميناها حقا، وإذا نظرنا إليها باعتبار التجلى الإلهى الدائم والظهور فى الأعيان فيما لا يحصى عنده من الصور سميناها خلقا.

والقونوى الذى لا يرى فى الكون إلا الحقيقة الالهية يصل إلى ما هو أخطر من ذلك عندما يقرر أن الله متعين فى كل شئ لا من حيث الحكم فقط وإنما من حيث الوجود كما قدمنا، وهو الأمر الذى يوضح إلى أى مدى كان القونوى متناقضا مع نفسه، فهو إذ يرى الذات الإلهية مطلقة عن كل قيد يعود ليقيدها بقيد التعين فى كل شئ حكما ووجودا حتى ليظهر كل شئ بصورة كل شئ ووصفه، بل ويضاهى كل شأن من الشئون بالتعين فى كل شئ - والقونوى يعبر عن ذلك بقوله: «أنت المنزه عن الإنحصار فى كل قيد وإطلاق، كما أنت المقصود بكل اجتماع وافتراق، والمعبود بالإتفاق، لك الكمال المستوعب كل حال وحكم وصفه، وأنت المعنى المحيط بكل كلمة وحرف، وأنت الأول تطلب بروزك من ممكن غيبك واطلاقك واحدية جمعك وادماجك لتكمل مراتب الوجود والمعرفة وما يلازمهما من أسمائك وصفاتك، وكل ذلك وسائل لحصول كمال الجلاء والإستجلاء الذين هما عبارة عن ظهور ذاتك ورؤيتك إياها فى كل شأن سبق فى علمك الذاتى بظهورك فيه متعينا بحسبه بموجب حكمه ومذهبه وليظهر كل فرد من إفراد شؤون مجموع الأمر كله بصورة الجميع أو وصفه وحكمه، بحيث يضاهى كل شأن من الشؤون الشأن الكلى»[2].

---

(١) رسالة الرسائل فى الأجوبة عن عيون المسائل المنسوبة لصدر الدين القونوى، مجموعة خطية رقم ٩ تصوف دار الكتب المصرية، ص٥٩٦ .

(٢) النفحات الإلهية، ورقة ٢٠ .

والقونوى يرتب على هذه النظرية نتائج تتعارض مع جوهر الشريعة الاسلامية فيما يدعيه من أنه يشارك الله فى عين علمه وأنه يصدق فى حقه ما يصدق فى حق الله – وهذا يدفع القونوى إلى القول: «إنه بكل شئ عليم»[1] ذلك لما تبين له أنه لا خروج لشئ عن الله فكان عين علم القونوى عين علم الله.

والقونوى يصل إلى ما هو أبعد من ذلك فيما يرتبه من نتائج على نظريته فى الوحدة المطلقة، فهو يرى اطلاق وحدة الحق فى استهلاك كثرته (أعنى كثرة القونوى) باعتباره صورة الانسان الكامل أو الكون الشامل، وهو إذ يصل إلى هذه المرتبة يرى الحق قائما عنه فى كل شئ وظاهر به بإعتبار أن القونوى باطنه، فلا حرج عنده أن يصف نفسه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن، وهى صفات لا تجوز إلا لله جلّ شأنه وقد استباحها القونوى لنفسه وهو مروق وخروج على الشرع.

والقونوى إذ يدرك خطورة هذه النتائج يحاول أن يجد لها مبررا فيقول: إنه إن وصف نفسه بأنه الأول فلأن إرادة الله قد سبقت وجوده، فيكون أولا من حيث أنه كان مطلوبا من حيث تعلق إرادة الحق بإيجاده، وإذ وصف نفسه بأنه الآخر فلأنه علة غائية وصورة جامعة محيطة كانت فى الثبوت العلمى على نحو ما ظهرت به فى الوجود العينى دون اختلاف – يقول القونوى: «[2] إلهى وأنا الناطق الظاهر من حيث حبك لى – أسكتنى فأنا الباطن أبدا والظاهر أنت، وأنا الأول من حيث المطلوبية بإعتبار تعلق إرادتك بايجادى حال كونى لم أكن شيئا مذكورا، وأنا الآخر من حيث صورتى الجامعة المحيطة ومن حيث أنى العلة الغائية التى هى على اليقين مقصودة» . ونحن نظن أن القونوى لم يكن أقل نفيا للكثرة من ابن سبعين الذى يمعن فى تجريد الإحاطة وتنزيهها عن كل المفهومات الانسانية على نحو ما يذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى»[3] ، والذى يخالف ابن تيمية فيما ذهب إليه من

(١) النفحات الإلهية، ورقة ٢١ .
(٢) النفحات الإلهية، ورقة ٢١ ، ٢٢
(٣) النفحات الإلهية، ورقة ٩٤ ، ٩٥

أن ابن عربى، والصدر القونوى قد أثبتا تفرقة بوجه ما بين العالم والله فيقول: «وإن كان القونوى فيما يبدو لنا أكثر نفيا للتفرقة من ابن عربى»[1].

لذلك فالأرجح أن يكون القونوى أقرب إلى ابن سبعين من حيث اطلاقه الوحدة منه إلى ابن عربى. ونحن نستدل على ذلك من إصراره على أن الكُمل ليس عندهم مستحيل ولا ممكن ولا واجب إلا بالنسبة والاضافة... كما ان تصور العدم والأحكام المستحيلة – فان لها صورا وجودية فى اللفظ والكتابة والذهم، ويستحيل أن يكون لها وجود فى عينها فى الخارج، وهكذا الامر فى باب الامكان، كامكان وجود سماوات وعوالم من الزيتون وشموس كثيرة، وجبال من اللؤلؤ..»[2].

وهو هنا ينكر أن يكون للممكنات وجود مستقل أو أن يكون لها وجود أصلا، وإنما وجودها وجود ذهنى متعلق سواء كان ذلك فى الذهن أو فى عالم المثال المطلق أو فى مرتبة الخيال على حد تعبيره[3].

وهذا تجاوز لمجرد اسقاط التكثر والتعدد فى الوجود كما هوعند ابن عربى، وهو تجاوز لمجرد استبعاد حصرة احدية الجمع لكل شئ عند شيخه على نحو ما يستنتج المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمى من مذهب ابن عربى[4].

فالقونوى قد ألغى الوجود الحقيقى للاشياء، والحق المكن بالواجب بل ليس عنده ثمة ممكن، فاذا تحدث عن الممكن فإنما يتحدث عن صورة ذهنية يستحيل أن يكون لها وجود فى الخارج.

ونحن لا نوافق ابن تيمية[5] فيما يعتقده أن «الصدر القونوى» يفرق بين المطلق

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٢٢.

راجع إبن تيمية، رسالة الفرقان، ص١٠١، ١٠٢.

(٢) النفحات الالهية، ورقة ٩٤، ٩٥

(٣) النفحات الالهية، ورقة ٩٥.

(٤) ابن الفارض والحب الالهى، ص٣٢٢.

(٥) ابن تيمية، رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص١٠١، ١٠٢.

والمعين إذا أن التفرقة التى يتحدث عنها القونوى تبدو أمرا ذهنيا خياليا فقط، والكثرة لا تعدو أن تكون كثرة فى علم العالم بها لا تخرج عنه، ولا تختنف عن ذاته، وما صفة الوجود التى تطلق على الموجودات إلا صفة زائدة على حقيقة كل موجود، وحقيقة كل شيئ عبارة عن كيفية تعّينه فى علم الحق أزلا، والحق هو الوجود المطلق لا بشرط – وهو الأساس الذى بنى عليه ابن تيمية تكفيره للقونوى والإشارة إليه باعتباره من الصابئة والجهمية[١].

ومن نتائج هذا أن الألوهية عند القونوى قد أصبحت معنى مجردا غير متشخص كما هو الحال عند سبينوزا[٢] لأن الشخص يتقتضى التعّين، والله غير متعين ذاتا، وإنما الكثرة مظهر الأسماء والصفات المطابقة لباطن الغيب، فان تعين الحق فبتعين الاسم والصفة – والاسم أو الصفة عين المسمى والموصوف فى الوجود، والحق محيط بكل الأسماء والصفات – وهكذا فإن تعينات شئونه وتعينات وجوده هى أسماءه الدالة عليه وصفاته، والاسم والصفة عين المسمى والموصوف من حيث الوجود والشهود[٣].

ومما سبق يتبين أن القونوى لا يميز بين الله ومخلوقاته، ولا يفرق بين وجود واجب ووجود ممكن، بل الحقيقة الوجودية عنده واحدة باطلاق ولا تعدد فيها بين الحق والخلق وما ذكره من تعدد النسب والإضافات إنما هو وهم عارض وخيال ليس له وجود حقيقى إلا من حيث كونه غيبا وعلما أزليا.

---

(١) ابن تيمية، المسائل والرسائل، جـ١، ص٢٦٧.

(٢) ابراهيم مدكور (الدكتور)، بين ابن عربى واسبينوزا، بحث فى الكتاب التذكارى عن ابن عربى، ص٣٧٥.

راجع

R.A. Nicholson; Legacy of Islam; London 1974; p. 226.

(٣) رسالة فى التعليق على الفكوك، ورقة ٥٩.

الفصل الثانى
مراتب الوجود

١- تمهيد
٢- ماذا تعنى المراتب
٣- الذات وتنزلاتها
٤- الحضرات الإلهية الخمس
٥- الإيجاد
٦- المناسبة أو الجمع بين الأشياء

الفصل الثانى

مراتب الوجود

تمهيد، مراتب الوجود الواحد، مرتبة الذات وتنزلاتها، الحضرات الإلهية الخمس، الايجاد، المناسبة أو الجمع بين الأشياء.

(١) تمهيد:

أشرنا فيما سبق إلى أن الأعيان الثابتة قد تكون أحد أمرين فهى إما موجودات مرتسمة فى العلم الالهى، أو فى عالم البطون، وأنها من هذا الوجه تمثل صورا أو أحوالا فى العقل الالهى أو فى الذات الالهية باعتبار الذات الإلهية والعقل الإلهى حقيقة واحدة.

أو هى تجليات الاسماء الالهية التى تتعين بها الذات فى صور أعيان الممكنات. وهذا يعنى أن الموجودات التى نطلق عليها إسم العالم كان لها وجودا سابقا على الوجود العينى وهو الوجود المرتسم أزلا فى العلم الالهى، وهو وجود أشبه ما يكون بالمثل الأفلاطونية التى تحددت بجميع أبعادها، وأحكامها، وشروطها فى مرحلة سابقة على الوجود، ثم إن الله لما أراد ايجادها أصدر اليها أمر الإيجاد «كن» فانتقلت من العلم إلى العين، أو من الثبوت إلى الوجود على نحو ما كانت عليه فى العلم الإلهى، فكل شئ فى الوجود قد جاء مطابقا لما اقتضته عينه الثابتة[١].

والفرق بين الأعيان الثابتة والمراتب هو كالفرق بين الماهيات قبل اتصافها بالجعل والماهيات بعد وجودها، أو هو كالفرق بين الوعاء وما يحويه، أو بين القالب وما يتقولب فيه، ومن ناحية أخرى فإن الأعيان الثابتة تعد أمورا علمية بينما المراتب

---

(١) راجع ص٨٩، ٩٥ من هذا البحث.

أمورا وجودية كذلك تعد المراتب سبب لظهور الكثرة وذلك بتفصيل مرتبة الوجود الواحد إلى مراتب متعددة، ويتم هذا بتكرار الواحد فى المراتب والصور الكونية المتعددة.. أو بظهور الأعيان الثابتة فى أحكام الأسماء الالهية والصفات الربانية لا عن تجزئة وتبعيض وإنما طبقا لحكم الأحدية الجامعة.

ويتحدث القونوى عن المراتب الوجودية بإعتبارها قوالب أو محال تتحدد طبقا لمجموعة من أحكام الوجود والإمكان. هذه المراتب تعد محال ثابتة لا تتغير ولا تتبدل برغم تجدد الفيض الوارد إليها. ثم ان هذه القوالب تمنح الفيض شكله دون أن تغير حكم الأحدية السارى فى الموجودات.

والمراتب منها ما هو محيط وما هو محاط، وهى تتعلق بعضها بالبعض الآخر ويحيط بعضها البعض الآخر فتبدو فى النهاية مرتبة واحدة جامعة لكل المراتب التى ينفى القونوى أن يكون لها وجود على سبيل الاستقلال – لذلك فهى ليست امور حقيقة وإنما هى أمور وهمية إعتبارية لا تنفصل عن مرتبة أُحدية الجمع.

وتقاس سعة كل مرتبة وعظمتها وشمولها كلما كانت من حضرة الذات أقرب. وهذا القرب رهن بما تحويه أى مرتبة من صفات الألوهية – فكلما كثرت صفات الألوهية بمرتبة من المراتب كلما كانت من حضرة الذات أقرب والعكس صحيح.

والقونوى عندما يتحدث عن الذات الالهية يصفها بأنها الغيب الذاتى أو الوجود المحض الذى لا اختلاف فيه، وهى مرتبة الوحدة الحقيقية التى لا تكون الواحدة فيها وصفا زائدا على الذات بل هى عين الذات.

ولكن كيف نشأت الكثرة عن الوحدة المطلقة؟

يجيب القونوى على هذا السؤال بطريقة تتمشى مع نظريته العامة فى الوحدة الوجودية فيرى أن الله تعالى كان مستهلكا للموجودات جميعها فى أحديته كما أنه كان متضمنا لذاته مختفيا فى كنزيته فلم يكن له ظهور فى شئ، فلما أراد أن يعرف

ذاته بدأ فى التنزل من مرتبة اطلاقه فأوجد ما كان موجودا فى ذاته بالقوة فى مرتبة الالوهية التى تعنى عنده اعطاء الحقائق حقها فى الظهور، لذلك أسماها منشأ الكثرة، ومجلى الأسماء والصفات.

ومرحلة الكنزية هى المعبر عنها «بالعماء»[1]، فجميع الاسماء والذات باعتبار شمولها جميعها واستجماعها كلها هو الله، ومرتبته العماء الموصوف بالأحدية الجامعة لجميع الأسماء والصفات الالهية فى مرحلة ما قبل الإستواء الرحمانى على العرش.

ولما كانت مرحلة الأحدية هى الجامعة للمراتب كلها فانها وما يليها من أمهات المراتب أمر واحد لرجوعها جميعا لذات واحدة. فلا يقدح تعدد أحدها فى وحدة مجموعها، فمهما تعددت أمواج البحر فانه يظل بحرا واحدا، وكذلك مهما تعددت أسماء الإلوهية فانها جميعا راجعة إلى الذات الإلهية فى مرتبة وحدتها الذاتية.

وهكذا تكون الأحدية هى مرتبة الذات فى التجلى الأول، وتكون مرتبة الالوهية هى مرتبة الذات فى التجلى الثانى فالأحدية هى تجلى الذات لنفسها، والالوهية هى إعطاء الحقائق حقها فى الظهور فى صور الاسماء والصفات.

وأما تجلى الله فى الاسم «الرحمن» فإنما يشير إلى أن الرحمانية هى الوجود السارى الذى يسع الكثرة الكونية فيرجع وجودها على عدمها، أو ينقلها من الإرتسام العلمى الخالى من الوجود إلى مرحلة الوجود العينى الملاء بالوجود، بحكم الرحمة السارية التى وسعت كل شئ رحمة ووجودا. ومن هذه الناحية فالإسم الرحمن مطابق من حيث المعنى والوظيفة للإسم «الله» لتعلق الدعاء بكليهما كما ورد فى القرآن الكريم[2].

(١) مفتاح الغيب، ص١٣٧ - اعجاز البيان، ص١٠١.
(٢) مفتاح الغيب، ص٤٣، ٤٥.

فالرحمة عند هذا الصوفى المتفلسف هى نفس الوجود، والرحمن اسم لصورة الوجود الالهى من حيث ظهوره للأعيان.

وينتهى القونوى من هذا إلى أن أمر الوجود محصور بين مرتبة الألوهية والإسم الرحمن، أو هو ما أشار إليه من تبعية الإسم الرحمن للإسم الله وما عبر عنه بما يعتقده من أن أمر الكون محصور بين الوجود والمرتبة – والوجود عنده إشارة إلى الإلوهية والمرتبة إشارة إلى الرحمانية[1].

وهكذا يبدو القونوى وهو يفصل مراتب الذات أشبه بمن يرسم مجموعة من الدوائر المتساوية والمتطابقة والغير منفصلة بعضها عن البعض الآخر والمجموعة فى مرتبة الذات أو مرتبة أحدية الجمع.

وعندما يتحدث القونوى عن الحضرات الإلهية وكيفية توزع الموجودات فى هذه الحضرات فانه يقرر أن لكل موجود بحكم هذه الحضرات الخمس مراتب خمس. وهذه الحضرات هى حضرة الغيب وحضرة الشهادة والوسط الجامع بينهما، ثم هناك مرتبة تقع بين حضرة الوسط الجامع وحضرة الغيب ونسبتها إلى الغيب أقرب، ومرتبة تقع بين حضرة الوسط الجامع وحضرة الشهادة ونسبتها إلى الشهادة أقرب.

وطبقا لهذا التوزع فى الحضرات فانه يكون لكل موجود من حيث صورة معلوميته فى علم الحق التى هى عينه الثابتة مرتبة، ويكون له من حيث روحانيته مرتبة، ومن حيث صورته وطبيعته مرتبة، ومن حيث التجلى الوجودى السارى فى المراتب الثلاث السابقة مرتبة، ومن حيث الحكم الجامع بين المراتب الاربعة مرتبة جامعة.

فاذا تحدث القونوى عن فعل الإيجاد وكيفية انتقال الموجودات من حال عدمها إلى حال وجودها، وجدناه يستخدم إصطلاح التأثير «بمعنى إبراز المعلومات من

(١) راجع مفتاح الغيب ص٤٤.

وجودها فى العالم الغيبى إلى العالم العينى على المقتضى العلمى – ويكون اتصاف الموجود العلمى بالوجود العينى طبقا لشيئية ثبوته التى تعنى الصورة التى خلقه الله عليها فى الأزل، وكذلك طاعة للأمر الإلهى «كن»[1].

وهكذا تتحول فكرة الخلق من عدم إلى فكرة الطاعة التى تعنى إستجابة الموجودات – للأمر الالهى بانتقالها من وجودها بالقوة إلى وجودها بالفعل، وهو ما يشير إلى أن ما يقول به القونوى من أن العالم قد خلق من لا موجود ولا معدوم ولا منهما معا – يعنى عنده أن العالم كان موجودا بشكل من الأشكال وجودا أزليا. ثم عندما وجه إليه الحق الأمر «كن» انتقل إلى ما كان له وجود بالقوة فى حضرة من الحضرات إلى حضرة أخرى.

وتنزل الكلام الإلهى – حرفا ثم كلمة ثم آية ثم سورة ثم كتابا جامعا، فماهية أى شئ فى حضرة العلم الالهى هى حرف غيبى إذا تعلقت بدون لوازمها، فإذا تعلقت مع لوازمها سميت كلمة غيبية، فاذا اتصل الوجود بها دون لوازمها كانت حرفا وجوديا أما إذا اتصل الوجود بها مع لوازمها كانت كلمة وجودية، ويكون فعل الحق كلاما، والظاهر كلمات، لذلك كانت جميع الموجودات كلمات[2].

ثم إن من الكلمات ما هو جامع وما هو مجموع ومنها ما هو كامل وما هو أكمل، فالأنبياء كلمات، والأنبياء هم الصور الوجودية للحقيقة الانسانية الكمالية ومحمد صلى الله عليه وسلم أكمل – فهم كلمات تجمعها الكلمات المحمدية والواسطة التى بها تنتقل الكلمات من العلم إلى العين وهى القلم الأعلى الذى يحول المداد إلى كلمات لا متناهية تصديقا لما ورد فى القرآن الكريم[3].

ثم نرى القونوى يعاود اصراره على أن الوجود واحد وان كل شئ فى الوجود

---

(١) راجع الفكوك، ورقة ٥٨.
(٢) راجع الفكوك، ورقة ٥٨، ٥٩.
(٣) راجع ص٩٨ من هذا البحث.

راجع إلى ذات واحدة، لذلك فهو يستخدم إصطلاح المناسبة بمعنى الجمع بين الأشياء أو السر الجامع بين الموجودات.

وتكون المناسبة بين مراتب الوجود ومرتبة أحدية الجمع باعتبارها مرتبة جامعة لما عداها من مراتب، كما تجمع بين أسماء الذات والذات باعتبار الاسماء عين حضرة الألوهية لما يحويه من صفاتها[1].

وهكذا ينتهى القونوى دائما من كل ناحية من مذهبه إلى الوحدة الوجودية التامة.

والأمر المؤكد فى مذهب القونوى أن ما يتحدث عنه من كثرة أو مراتب ما هى إلا أمور إعتبارية لا تقوم إلا فى الوهم – والحقيقة الوحيدة عنده هى الذات المطلقة أو الوجود المحض الذى لا اختلاف فيه. وسوف نفصل ما اوجزنا فى الصفحات التالية.

(٢) ماذا تعنى المراتب:

يعتقد القونوى أن الأعيان الثابتة هى حقائق الموجودات، وهى أزلية وغير مجعولة كما قدمنا[2]. وهى لا تتصف بالجعل لكونها صفات الحق ومراتب الالوهية، وهى من هذا الوجه تتصف بالقدم لثبوتها فى العلم الإلهى الأزلى وإرتسامها فيه، كما أنها تتصف بالحدوث باعتبارها مراتب كونية تظهر على صفحتها صور الأسماء والصفات.

لذلك تكون الأعيان الثابتة بما فيها من قدم مراتب ذاتية وبما فيها من حدوث مراتب كونية، فالقدم صفة تطلق على الموجودات بإعتبارها تعينات علمية، أو إرتساما

---

(١) شرح مفتاح الغيب للقونوى، ورقة ٤٣.

(٢) راجع ص٩١ من هذا المبحث.

ويقول القاشانى فى وصفه للمراتب الكلية إنها ستة مراتب وهى مرتبة الذات الأحدية، ومرتبة الحضرة الالهية أو مرتبة الواحدية، ومرتبة الارواح المجردة، ومرتبة النفوس العاملة وهى المثال وعالم الملكوت، ومرتبة عالم الملك وعالم الشهادة، ومرتبة الكون وهى الانسان الكامل الذى هو مجلى الجميع وصورة جميعه، راجع اصطلاحات الصوفية للقاشانى مادة المراتب الكلية.

أزليا فى علم الحق، والحدوث صفة تلحق بها لما فيها من قابلية الحدوث فى الزمان، وباعتبار أن أجلها معلوم - يقول القونوى: وصفت المعلومات الممكنة من حيث ثبوت تعينها فى علم الحق وارتسامها فيه بالقدم، كما أن كل متعين فى علم الحق من وجه آخر لا يخلو من حكم الحدوث لأن وجود العالم والعلم بأجله حادثان ومنفعلان بخلاف الحق[1]. ولكن كيف يتصور القونوى المراتب الوجودية؟ الواقع أنه يعتقد أن المرتبة الوجودية هى كالمحل الذى يتعين به الفيض الوجودى الكمالى. وهذا المحل ليس محلا حسيا له وجود مستقل، وإنما هو محل معنوى يتحدد شكله من خلال مجموعة من أحكام الوجود والإمكان، وهى الأحكام التى يعدها القونوى شروطا لتحديد شكل القالب أو شكل العين الثابتة أو الحقيقة العلمية، وهو الشكل الذى يتحدد طبقا لأحكام الأسماء الذاتية، وأحكام أمهات الأسماء الإلهية وما يليها من الأسماء. يقول القونوى: فكل مرتبة محل معنوى لجملة من أحكام الوجوب والإمكان المتنوعة من الأسماء الذاتية وأمهات الأسماء الالهية وما يليها»[2].

فالقونوى يتحدث عن المراتب لا على اعتبار أنها أمور وجودية مستقلة ينفصل بعضها عن البعض الآخر، وإنما يريد القول إنها مراتب وهمية لا وجود لها على سبيل الاستقلال وهو يعبر عن ذلك بقوله: ولها - أعنى المراتب أعيان ثابتة فى العلم والتعقل ولا أثر على سبيل الاستقلال[3].

كذلك يتصور القونوى المراتب على أنها قوالب ثابتة الشكل، لذلك فهى تحدد شكل الفيض الكمالى وتمنحه صورته التى يتجلى بها ولا تتشكل به، يقول القونوى: «إن حكم ما يرد إلى المراتب حكم الأشكال والقوالب مع كل متشكل ومتقولب»[4].

---

(١) النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، ص٤٢.
(٢) النصوص بنهاية مفتاح الغيب، ص١٦.
(٣) النصوص، ص١٥.
(٤) النصوص بنهاية مفتاح الغيب ص١٦.

وهذا لا يعنى أن الفيض متعدد ومتكثر لاختلاف الأشكال التى يتشكل بها أو القوالب التى ينصب فيها، وإنما الفيض الإلهى الكمال واحد، وكذا أمر الإيجاد واحد، ولا يطعن فى هذا قول القونوى إن مرور الفيض أو السر الالهى على مرتبة الأرواح من شأنه أن يصبغه بالروحانية، ومروره على مرتبة المثال يصبغه بالمثالية كما أنه يأخذ من العناصر الطبيعية ما يناسبه حال مروره عليها، فهذا المرور على المراتب يصبغ الفيض بحكم كل مرتبة يمر عليها ولا يغير من حقيقته الواحدية، يقول التبريزى فى شرح نصوص القونوى: «إن السر الوجودى السارى بحكم الحب الأصلى بجميع التوجهات الأسمائية والحقائق الكونية إذا وصل إلى طور إنطبع واتصف بخصائصه، واتصفت الحصص الكونية أيضا بذلك، وأخذت حصة، فحصلن من مرتبة الأرواح روحانية، ومن المثال مثالية ومن العنصريات والطبيعيات ما يناسبهما»[٢].

ويضيف التبريزى إن السر الالهى الغيبى لا تعدد لشيء فيه[٣].

ولما كان الحكم فى الأشياء للمراتب لا للأعيان كان طبيعيا أن تتحدد الموجودات طبقا لأحكام المراتب لا أحكام الأعيان - والمراتب كلها خاضعة لحكم الأحدية الجامعة وكذا حكم الغلبة والأولية لأحد المراتب على المراتب الأخرى.

والأحدية الجامعة للمراتب تتمثل فى سريان حكم الجمع الأحدى المستهلك للأحكام والنسب الكونية - وأما حكم الغلبة فانه يصح لمرتبة من المراتب لما لها من سبق وتقدم على غيرها من المراتب الأخرى. يقول القونوى: «ولما كان الحكم فى الأشياء للمراتب لا للأعيان الوجودية من حيث وجودها، كان ما يضاف من الحكم إلى الموجودات إنما يضاف إليها باعتبار ظهور حكم مرتبتها بها والأثر الحاصل إنما

---

(١) النصوص بنهاية مفتاح الغيب ص١٦.
(٢) التبريزى، أسرار السرور، ص٦١.
(٣) التبريزى، أسرار السرور، ص٦٢.

هو باعتبارين – أحدهما اعتبار سريان حكم الجمع الأحدى الإلهى السارى فى الأشياء، والثانى إعتبار الأغلبية التابعة للنسبة الأولية، فان ثبوت الحكم والغلبة لبعض المراتب على بعض إنما يصح بسبب الإحاطة ويظهر بحسب أوليتها»[1].

وهذا يشير إلى تداخل المراتب بعضها مع البعض الآخر، وتعلق بعضها بالبعض الآخر، ذلك التعلق الناتج من حكم الإحاطة والإندماج فى نهاية الأمر فى مرتبة واحدة جامعة لها الإحاطة بكل المراتب – ذلك أن الحقائق منها تابعة ومنها متبوعة»[2] على حد تعبير القونوى.

ولما كانت حضرة الذات هى المرتبة التى لها الإحاطة بكل المراتب كان بديهيا أن تكون المراتب القريبة منها أكثر شمولا وإحاطة من المراتب البعيدة عنها، فى حين تقاس درجة القرب أو البعد عن مرتبة الذات بمدى ما تحويه المرتبة من صفات الألوهية فكلما تعددت صفات الألوهية فى مرتبة من المراتب كانت من حضرة الذات أقرب، وكانت من حيث الدرجة أعظم، وكلما قلت هذه الصفات كانت عن حضرة الذات أبعد، ومن حيث الدرجة أدنى – وهذا هو ما يعرف عند القونوى بحكم المناسبة الجامعة[3].

ونحن نميل إلى الإعتقاد بوجود الأثر الافلوطينى واضحا فى هذا المعتقد، ذلك أن أفلوطين يرى أنه «كلما قلت الوسائط بين الأول والحادث كلما كانت مرتبته ودرجته فى الوجود والكمال أعظم وأكبر، بمعنى أنه كلما اقترب الحادث من الأول كان من حيث الدرجة أعظم»[4].

---

(١) إعجاز البيان، ص٧٩.

(٢) إعجاز البيان، ص٧٥.

(٣) أسرار السرور، ورقة ٦٣.

(٤) أفلوطين، الناسوعات، الناسوعة الخامسة، ضمن نصوص مختارة حققها الدكتور محمد على ابو ريان، بنهاية كتابه تاريخ الفكر الفلسفى، ارسطو والمدارس المتأخرة، الاسكندرية ١٩٨٥، ص٣٩٠ إلى ٤٠٢.

ولما كانت فكرة الصدور عند القونوى قائمة على أساس من الفيض الكمالى الذى يعنى أن الله كمل فأوجد - بمعنى أن الوجود ينشأ عن الله بفيض لا يخرج عن ذاته ولا ينقص منها فإن حقائق الموجودات ظلت غيبا فى الحضرة العلمية إلى أن فاض عليها النور الوجودى فاظهرها - وذلك يعنى أن حقائق الموجودات تقبلت الوجود باعتبار صورتها الأولى فى العلم الإلهى الأزلى، ثم إنها فى مرورها على المراتب قبلت أحكامها وتشكلت طبقا لكيفياتها فابتعدت عن الذات الإلهية أو اقتربت منها على قدر ما علق بها من صفات المراتب كما أوضحنا آنفا.

على أن حديث القونوى عن المراتب المتعددة لا يعنى بأى حال وجود أى أثر للكثرة أو التعدد فى مثل هذا المذهب من مذاهب وحدة الوجود، فالمراتب التى يتحدث عنها لست إلا من باب الوهم أو التصور، ولا تعدو أن تكون أمورا اعتبارية، فالوحدة هى الأصل والكثرة إضافة، فإذا تكثر التجلى الواحدى بما يشرق عليه من أعيان الممكنات فان التكثر لا يكون باعتبار التجزئة والتبعيض وإنما لتكرار العدد الواحد نفسه - يقول التبريزى فى شرح نصوص القونوى: «فليس الوجود سوى الواحد المتكرر ، فإيجاده بتكرار العدد مثال لإيجاد الحق الخلق فى الصور الكونية، وتفصيل العدد مراتبه مثال لاظهار الأعيان أحكام الاسماء الإلهية والصفات الربانية، وأما ظهور الواحد بالتنوعات فهو - بالإصطباغ بالكيفيات المختلفة التى يقتضيها»[1].

وهذا يعنى أن التجلى الرحمانى الواحد متعددا عندما يتكيف بأحكام ما يمر عليه من المراتب والقوابل فهو عندما يكون ماهية أو عينا ثابتة يكون واحدا علميا، ويكون واحدا وجوديا عندما يتشكل باحكام المراتب ويتكيف بكيفياتها فالمراتب الوجودية إذن هى تجليات الحق وتنزلاته فى الأسماء الذاتية والحضرات الإلهية.

---

(١) أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، ورقة ٥٠
راجع عبد الرحمن بدوى (الدكتور) خريف الفكر اليونانى، ص١٣٠.

(٣) الذات وتنزلاتها

أشرنا فيما سبق إلى أن الذات الالهية هى الوجود المطلق والغيب الصرف، وهى البطون أو العدم المقدم السابق على الوجود، ولكى يصبح هذا العدم وجودا فإن مرتبة الذات يجب أن تفصح عن نفسها، وتعلن عما فى باطنها بتجليها على المراتب.

ولما كانت الذات وجودا محضا[١] وليس بينها وبين العالم نسبة إلا من خلال المراتب الإلهية، كان لها أن تمر فى ظهورها من العماء بمرتبة الإلوهية التى تعطى الحقائق حقها فى الظهور، والرحمانية التى هى أصل الوجود لكل موجود.

فانتقال الموجودات من وجودها العلمى إلى وجودها العينى رهن بالتجلى الالهى فى المراتب والحضرات الإلهية فى البرزخ الذى هو واسطة بين الذات الالهية والعالم.

فتعمل مرتبتا الإلوهية، والرحمانية معا كقوة خالقة أو ناقلة، للموجودات من حال عدمها إلى حال وجودها.

وأما مرتبة العماء فهى أقرب إلى الغيب الذاتى وإليه تستند اللاحدية التى هى أول أحكام التعين الأول وأقربها نسبة إلى إطلاقه – والعماء كما يقول القونوى «هو حضرة الأسماء كلها والصفات، وهو أول مرتبة الشهادة بالنسبة إلى الغيب الإلهى، وإلا فهو غيب بالإضافة إلى ما تحته، وهو آخر مرتبة الشهادة أيضا من حيث انتهاء كل كثرة صورية أو معنوية»[٢].

والعماء هو مستوى إسم الرب وهو موجود متوهم يمثل التعين الأول للذات وهو مساحة الخلاء التى ظهرت فيه الأفعال الإلهية متوجهة لإيجاد أعيان الممكنات التى تتمتع بوجود متعقل فى هذا العماء – وهى الحالة التى يطلق عليها كل من القونوى وإبن عربى حالة الثبوت أو الأعيان الثابتة[٣].

---

(١) مفتاح الغيب، ص٥١ – راجع ص٨١ إلى ٨٦ من هذا البحث.
(٢) اعجاز البيان، ص١٠١
(٣) الفتوحات المكية، جـ٢. ص٢٨٣ – راجع ص٩٠: ٩٤ من هذا البحث.

والعماء كما يعتقد القونوى هو مرتبة الغيب السابقة على الإستواء الرحمانى على العرش، وهو فى هذا متابع لأستاذه ابن عربى الذى يستند إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث وقع السؤال عن الأسم الرب فقيل له - أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال: «كان فى عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء». ويعلق ابن عربى على ذلك بقوله: «فاسم كان المضمر هو «ربنا»، وقال ينزل إلى السماء فيدلك هذا على أن نزوله كان إلى السماء الدنيا»[1].

ويقول القونوى: «العماء من جملة خصائصه الإحاطة بجميع المراتب الكونية والحضرة الإلهية»[2].

فالعماء إذن هو المرتبة التى تتضمن كل صور الموجودات سواء كانت روحية أو حسية وهو باطن الألوهية الذى تحول إلى ظاهر يتضمن كل صور الموجودات. يقول القونوى: «إن الحضرة العمائية محل نفوذ الإقتدار والعرضة الجامعة للممكنات وذلك بحكم أحدية الجمع الظاهر حكمه فى كل شئ بحسب سابق تعّينه فى الحضرة الذاتية..»[3].

ويكون هذا العماء بما يحويه من صور الموجودات حضرة الأعيان الثابتة التى تمثل عالم المثل أو الموجودات فى مرتبتها الصورية، لذلك يمكن أن نتصور مرتبة العماء على أنها العلة الصورية التى تختص بوظيفتين - وظيفة وجودية ووظيفة معرفية.

فأما الوظيفة الوجودية فهى المتمثلة فى احتوائها فى باطنها على أعيان الموجودات - وأما الوظيفة المعرفية فهى التى تختص بوظيفة الخيال عند العارف، وهو

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص٣٢٣ والحديث من صحيح البخارى، الكتاب، ١٩، باب ١٤، ك٨٠، ب١٤.

(٢) مفتاح الغيب، ص١٣٧.

(٣) مفتاح الغيب، ص١٣٧.

الخيال الذى يستمد كثيرا من معارفه من مرتبة العماء أو الخيال المطلق فيعرف الأشياء على نحو ما وجدت فى ثبوتها فى العلم الإلهى الأزلى[1]. وسوف نتوسع فى شرح وظيفة الخيال عند حديثنا عن نظرية المعرفة.

فإذا تحدثنا عن الأُحدية من حيث علاقاتها بالعالم كان علينا أن نبحث عن ذلك فيما يعرف عند القونوى بمرتبة الإلوهية أو التنزل الثانى من تنزلات الذات الذى يعد وسيلة القونوى للإجابة على كثير من الأسئلة التى تفترض الثنائية بين الله والعالم وهى الثنائية التى لا مجال لها فى مثل هذا المذهب – ومن أهم هذه الأسئلة:

على أى نحو تقوم صلة الله بالعالم؟ وكيف صدرت الكثرة عن الواحد؟ وكيف صدر المحدث عن القديم؟ وكيف انتقلت الموجودات من الثبوت إلى الوجود؟ أو من العلم إلى العين؟

وهكذا تبدو «الألوهية» مرتبة جامعة بين طرفى هذه الثنائية ووسيطا بين الله والعالم، وهى التجلى الأقدس من مرحلة الأحدية، ولولا هذا التجلى لظلت الذات بمعزل عن العالم، ولما قامت بينها وبين شيئ نسبة، ولما نسب إليها حكم – يقول شارح مفتاح الغيب للقونوى: «إن الذات مع قطع النظر عن الألوهية الجامعة لا نسبة بينها وبين شئ أصلا، ولا ينسب إليها بهذا الاعتبار أثر ولا اقتضاء ولا غير ذلك من الصفات لانه من هذه الحيثية واحد، وهو الواحد فى مقام وحدته التى لا تظهر لغيره فيها عين ولا رسم، ولا يتعين فيها لسواه وصف ولا حكم»[2].

والقونوى فى كل هذا متابع لأستاذه ابن عربى الذى يقول: «إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلا وإنما متعلقة العلم بالمرتبة وهو مسمى الله»[3].

وفى مذهب مثل هذا لا تميز للإلوهية عن الذات لأن الكل واحد، فهى مجموع الأسماء الالهية الكامنة فى الذات. وهى ليست زائدة على الذات لأنها لا

(١) راجع الفكوك، ورقة ٨٦.
(٢) شرح مفتاح الغيب، ورقة ٤٧.
(٣) الفتوحات المكية، جـ١، ص١٦٠

تمثل وجودا عينيا قائما بذاته مستقلا عن الذات. لذلك تعد هذه المرتبة أول المراتب التى وجدت فيها الكثرة وفاضت عنها لذلك قلنا إن الألوهية منشأ الكثرة وهى المظهرة لكل ما هو ممكن، أو هى المعنية باعطاء الحقائق حقها فى الوجود، أو هى منشأ الواحدية ومجلى الأسماء والصفات. ويعلل القونوى ذلك بأن الألوهية مرتبة مرتبطة بالمألوه ومرتبط بها المألوه، وانها واحدة لم يلزم من المفاسد لو لم يكن كذلك، كما اتضح لأولى الألباب، فتبين حينئذ أن متعلق طلبنا من حيث نحن أن نعرف نسبة مألوهيتنا من ألوهيته وحكمها فينا بنسبها المعبر عنها بالأسماء وهذا هو معرفة صورة ارتباط العالم بموجده وارتباط موجده به، وليس الا من نسبة تجليه الوجودى المنبسط على أعيان المكونات حتى انصبغت بنوره»[1].

والجيلى متفق مع القونوى فيما ذهب إليه من أن الألوهية هى المرتبة التى لها الهيمنة على الأسماء والصفات بإعتبارها منشأ الكثرة – يقول: «أعلى مظاهر الذات مظهر الألوهية إذ لها الإحاطة والشمول على كل مظهر وهيمنة على كل وصف وإسم»[2].

وإذا كانت الألوهية هى مجموع الأسماء والصفات فلا يجب أن يفهم من ذلك أى نوع من الثنائية بين الذات والصفات كما لا يشير هذا إلى وجود أى نوع من الكثرة، فالقونوى يتجاوز كل ثنائية وكل كثرة عندما يفهم الألوهية على أنها ليست كيانا منفصلا قائما بذاته بل هى مع الأسماء الباطنة فيها تمثل أحد وجودات الأحدية الذاتية المتمثل فى الواحدية التى تعنى الذات مع أسمائها وصفاتها. يقول القونوى: «إن مجموع مرتبة الجمع وما يليها من الأمهات أمر واحد لاندارجها فيه، وهو راجع لذات واحدة لكونه عينها، فلا يقدح تعدد آحادها فى وحدة مجموعها، ورجوعه لذات واحدة وهى ذات الحق التى هى أول المراتب»[3].

(١) مفتاح الغيب، ص٣٣، ٣٤ – راجع النصوص، ص١٦
(٢) الانسان الكامل، جـ١، ص٣٧.
(٣) شرح مفتاح الغيب للقونوى، ورقة ٤٣

ويريد القونوى هنا أن يقول إن الكثرة ظاهرة وأن البحر متعدد الأمواج ومع ذلك يوصف بأنه بحر واحد لأن الكل راجع لذات واحدة، وهو عين الأمواج باعتبار تعينه وظهوره منها مع قطع النظر عن الكلية والجزئية – لأن مثل هذا التقسيم لا يكون بين البحر وأمواجه، إذ البحر ليس بمركب من أمواج، كما أن الأمواج ليست عين البحر من حيث كثرتها. يقول شارح للقونوى فى رسالة الأجوبة عن عيون المسائل: «سبحان من أوجد أمواج الأشياء أى أعطاها الوجود من فيض بحر جوده ووجوده، وهو أى ذلك الفيض الفائض من بحر الوجود عينه، أى عين أمواج الأشياء»[1].

وهكذا يمكن القول إن الألوهية هى باطن الذات أو هى ظل الذات كما يعتقد القونوى لذلك فهى تعد رابطة بين البطون والظهور، وهى من هذه الناحية تسمى مرتبة الأحدية ثم أنها تسمى بمرتبة الواحدية باعتبارها أعلى مظاهر التجلّى الذاتى ومنشأ الكثرة، وهى فى النهاية ليست إلا مجموعة من النسب والعلاقات التى لا وجود لها على سبيل الإستقلال.

وفى التنزل الثالث يظهر نفوذ الأسم «الرحمن»، وهو تجلى الحق فى صور أعيان الموجودات، ذلك أن الرحمن من الأسماء المنتجة للكون، وهو صورة الوجود عندما يظهر لنفسه، فالموجودات تظل خلاء لا ملاء إلى أن تشملها الرحمة السارية فيتحول الخلاء إلى ملاء، أو تتحول الأعيان الثابتة فى العلم الأزلى والمستهلكة فى مرتبة العماء إلى موجودات عينية على نفس صورتها فى العين الثابتة والتى قضت أزلا أن تكون على هذه الصوره بحسب استعداد الموجودات المقدر أزلا والمرتسم فى العلم الالهى – يقول القونوى: «إن الإسم الرحمن بإعتبار إنبساط نوره فى الخلاء على الممكنات المعلومة وظهورها به، وتعينه وتعدده بحسبها مع وحدته فى نفسه يسمى عند أهل التحقيق نفسا... فمن حيث أن الموجودات كلمات الحق سبحانه فان أصلها النفس الرحمانى»[2].

---

(١) شارح مجهول، الرسائل فى الاجوبة عن عيون المسائل، رسالة منسوبة للقونوى، ضمن مجموعة خطية رقم ٩، دار الكتب المصرية، ص٥٩٦ ب.

(٢) مفتاح الغيب، ص٤٤، ٤٥.

ولما كانت الموجودات فى مرتبة العماء فى ظلام دامس، كان الاسم النور هو المنور لمثل الموجودات والمخرج لها من حال عدمها إلى حال وجودها أو من ظلمتها العدمية إلى نور وجودها. يقول القونوى: «الحق سبحانه من كونه مسمى بالرحمن هو الوجود الواحد البحت، والاسم النور من حيث ظهوره وظهور غيره به صورة مطلق الوجود، وأن صورة - الموجودات كلها - مثل ومظاهر - لحقائق الأسماء الالهية»[1].

فإذا كان الاسم «الله» يشير إلى نسبة الحقائق إلى الذات الالهية والاسم «الرحمن» يشير إلى أنه منبع الوجود وأصل كل موجود على نحو ما يذكر المرحوم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى»[2].

إن القونوى الذى يتابع ابن عربى فى هذا المعتقد يرى أن الاسم «الله» مرادف للاسم «الرحمن» لقول الحق جل شأنه: «**قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعو فله الأسماء الحسنى**»[3]، ذلك لأن المعنى الذى يهدف القونوى إلى ابرازه هنا هو أن تجلى الحق لنفسه فى صور الأسماء الالهية هو نفس تجليه فى صورة الاسم «الله» والاسم «الرحمن» - وما أعمق المعنى فيما يقوله هذا الصوفى المتفلسف: «الرحمن اسم لصورة الوجود الالهى من حيث ظهوره لنفسه، والرحمة نفس الوجود، والصفة الربية خفية الصورة ظاهرة الحكم، وأول ظهورها لها فيما تعين بها وتعينت به، فشهد الشيئ نفسه ومظهره بالتعين مسمى الرحمن»[4].

وهكذا يمكن القول إن أمر الكون بين مرتبة الألوهية ومرتبة الرحمانية، بمعنى أنه فى مرتبة الألوهية تكون الموجودات أعيان ثابتة لم تتصف بعد بالوجود، ويكون

---

(١) مفتاح الغيب، ص٧٧.

(٢) راجع التعليقات على نصوص الحكم، ج٢، ص٢٤٥.

(٣) مفتاح الغيب، ص٤٤ والآية ١١ من سورة الاسراء. راجع التعليقات على نصوص الحكم، حـ٢، ٢٤٥.

(٤) مفتاح الغيب، ص٤٣.

الاسم الرحمن هو الوجود السارى فى أعيان الموجودات حتى ظهرت به وإلى هذا المعنى يشير القونوى بقوله: «إن أمر الكون بين وجود ومرتبة»[1].

فالوجود للإسم الرحمن أو للنفس الرحمانى الذى انبسط نوره على الممكنات فى الحضرة العلمية فظهر بها وتعدد بحسبها، وأما المرتبة فهى كما قدمنا آنفا مرتبة الإلوهية والاسم الله الجامع أسماء الذات التى تقع فى مرتبة العماء.

وهكذا تكون وظيفة الاسم الرحمن وظيفة وجودية لأنه يعنى بمنح الوجود لكل موجود كذلك يمكن القول إن «الرحمانية» عين كل مرئى، وأما الإلوهية فهى ظل الذات الجامع للأسماء والصفات – يقول القونوى: «الموجودات كلمات الحق سبحانه وأصلها النفس الرحمانى لظهورها، وهو القول الإلهى لكل مراد تكوينه، وكل مكون فهو عين كلمة المكون»[2].

ولما كان القونوى حريصا على أن تعود المراتب كلها إلى مرتبة أحدية الجمع أو مرتبة الذات فانه ينبهنا إلى أن كل مرتبة من مراتب أمهات الأسماء تشمل المرتبة التى تتلوها وتحيط بها فيقول: «الحقائق المتبوعة أصول عالية أتم إحاطة لسعة إحاطتها»[3].

فالأسماء الالهية منها ما هو تابع وما هو متبوع. فالاسم الرحمن تابع للإسم الله كما قدمنا، كذلك تتبع أسماء الخالق والبارئ والمصور الذات – ذلك أن الذات غير معايرة لأسمائها الذاتية، وتغاير الأسماء بعضها البعض من حيث السعة والإحاطة والقرب والمناسبة الجامعة – والألوهة هى الحاكمة لجميع الأسماء لأن أمرها واحد ومظهر ذلك الأمر واحد كل وقت وحال»[4].

---

(١) مفتاح الغيب، ص٤٤
(٢) مفتاح الغيب، ص٤٥.
(٣) النصوص، ص٤٦.
(٤) راجع أسرار السرور، ص٦٧.

والواقع أن القونوى وهو يفصل مراتب أسماء الإلوهية أشبه بمن يرسم مجموعة من الدوائر المتساوية والمتطابقة، والغير منفصلة، والتى لا تتمايز إلا من حيث اختصاص كل مرتبة بعالم من العوالم أو حقيقة من الحقائق الوجودية، والقونوى إذ يرجع المراتب كلها إلى مرتبة الجمع والوجود أو يستهلكا فيها، أو يجعل منها مجموعة من الشروط والأحكام التى تشكل قوالب وقوابل معنوية إنما يجعل منها تصورا ذهنيا لا وجود له على سبيل الإستقلال، وهو فى هذا إلى ابن سبعين اقرب - ذلك أنه يصرف المراتب كلها إلى المرتبة الجامعة.

ويصرف ابن سبعين المراتب إلى القوة الجامعة المانعة - على نحو ما يذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى[1].

وهكذا يتضح لنا أن الوجود الإلهى من حيث انتقاله من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، أو من العلم إلى العين إنما يستلزم أحكاما متنوعة ومختلفة طبقا لكل مرتبة يتعين بحسبها، لذلك كله حاول القونوى أن يبين أحكام الموجودات فى المراتب المختلفة فى رحلة انتقالها من الغيب الصرف إلى الشهادة مرورا بالمراتب والحضرات الإلهية وهو ما يدعونا للحديث عن الحضرات الإلهية وأحكامها.

(٤) الحضرات الالهية الخمس:

الحضرات الإلهية الخمس هى الأمهات لسائر المراتب، وهى نوع من التقسيم الاعتبارى التصورى الذى تتوزع الموجودات طبقا له بين عالمى الغيب والشهادة.

فترى القونوى يتحدث عن موجودات تظهر فى حضرة الغيب، وأخرى تظهر فى حضرة الشهادة، ونوع ثالث من الموجودات يظهر فى حضرة الوسط الجامع ما بين الغيب والشهادة كذلك هناك موجودات يختص بها عالم حضرة الأرواح العلى الواقع بين عالم الغيب والوسط الجامع - وموجودات تقع بين عالم الشهادة وحضرة الوسط

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٢٢٠.

الجامع وهذه هي الحضرات الإلهية الخمس التى يقع قسمها الأول فى عالم الحق، ويقع قسمها الثانى فى عالم الكون ثم السر الجامع بين عالم الحق وعالم الخلق[1]. على نحو ما يذكر القونوى وتختص حضرة الغيب بالأسماء الالهية الذاتية، كما تختص حضرة الشهادة بتجلى الأسماء الذاتية وما يظهر منها على صفحة الكون، ثم أن هناك قسم يقع فيه الإشتراك فى مرتبة العماء، أو المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة والتى تختص بالإنسان الكامل باعتبارها برزخا جامعا بين البطون والظهور، كما تختص الارواح الواقعة بين عالم الغيب والوسط الجامع بما سطر فى الامر الإلهى بواسطة القلم الاعلى، وفى المقابل يختص عالم المثال بالصحف الإلهية وعالم الإمكان.

يقول القونوى: «العلم تنحصر مراتبه في الحضرات الإلهية الخمس الكلية، وهى الغيب المشتمل على الأسماء والصفات والأعيان الممكنة والمعانى المجردة والتجليات، وفى مقابلتها حضرة الشهادة والحس والظهور والإعلان، وبينها حضرة الوسط الجامع بين الطرفين وتختص بالإنسان، وبين الغيب والوسط حضرة الأرواح العلى والروح الأعظم، ومما سطر بالأمر العلى من كونه مسمى بالقلم الأعلى، وبين الشهادة والوسط أيضا مرتبة عالم المثال المقيد ومستوى الصحف الإلهية والكتب المتفرعة»[2].

وطبقا لهذا التقسيم فإن الموجودات تنزل فى خمس مراتب فيكون لكل موجود طبقا لأحكام الحضرات الخمس مراتب خمس – فيظهر الموجود فى المرتبة الأولى بإعتبار تطابق الوجودين العينى الظاهر والغيبى الباطن، وهو التطابق الذى يعنى إنعدام الموجود فى عينه عند ذاته وانعدامه بالنسبة للأغيار وثبوته فى العلم الإلهى الأزلى – وهذه المرتبة هى مرتبة الإرتسام الغيبى أو العدم النسبى – ذلك أن العدم المطلق لا وجود له فى مذهب القونوى.

(١) راجع إعجاز البيان، ص٨٥، ٨٦.

(٢) النفحات الإلهية، ورقة ٩.

وأما المرتبة الثانية فهى بإعتبار الشئ من حيث روحانيته ذلك أن للارواح مراتب، ومنها ما هو ظاهر الروحانية وما هو مستتر الروحانية، ومنها ما هو روحى خالص وما هو مزاج بين المادة والروح - فالملائكة مثلا من مرتبة الروح الخالص، ثم إن الإنس والجن من الأرواح الظاهرة، وهناك موجودات حية ولكنها تبدو بدون حياة مثل المعادن والنباتات وغيرها من العناصر الطبيعية، فإذا تعينت الأشياء فى المرتبة الصورية ظهرت الارواح التى لها أكثر من صورة كارواح الملائكة والجن بالإضافة إلى أرواح أولياء الله من الأكابر، وهى ذوات أحكام خاصة تختلف عن أحكام الموجودات التى لا تظهر فى أكثر من صورة.

وأما المرتبة الرابعة فى سلم الوجود فهى الخاصة باعتبار الأشياء من حيث التجلى - الوجودى الجامع للمراتب الثلاث السابقة.

والمرتبة الخامسة هى مرتبة الحكم بين الإعتبارات السابقة والمراتب جميعها. وهذا هو حكم الكمال الجامع.

يقول القونوى فى النفحات: «لكل موجود بموجب أحكام الحضرات الخمس الإلهية المحيطة بكل مرتبة بل بكل شئ خمس مراتب، المرتبة الأولى اعتباره من حيث عينه الثابتة التى هى عبارة عن صورة معلوميته فى علم الحق الذاتى أزلا وأبدا على وتيرة واحدة، ولهذا الاعتبار أحكام لازمة للشئ من حيث هو معلوم فى نفس الحق ومعدوم بالنسبة إلى نفسه، ثم إعتبار الشيئ من حيث روحانيته، وما من شئ إلا وله روحانية إما ظاهرة السلطنة والحكم كالملك والجن والإنس والحيوان، وإما خفية كالنبات والمعدن وغيرهما من الصور العصرية، ثم اعتبار الشيئ من حيث التجلى الوجودى السارى فى المراتب الثلاث المذكورة، ثم الوصف والحكم الجامع بين هذه الأربعة المتوقف معرفته على تعقل الهيئة المعنوية المتحصلة من اجتماع الأربعة وهو الحكم الأخير الكمالى»[1].

(١) النفحات الإلهية، ورقة ١٠.

وعلى هذا النحو تبدو الأشياء من حيث كل مرتبة من المراتب مختلفة الأحكام - لإختلاف أحكام المراتب، كذلك يبدو حكم التجلى الإلهى مختلفا فى كل حضرة، ويكون الحكم الجامع للأحكام فى الحضرات الخمس مختلفا تماما عن كل الأحكام بحيث لا تقتضى معرفة كل واحد من الإعتبارات الخاصة بالأشياء كل على حدة، ومعرفة العين الثابتة من حيث كل إعتبار منها فى إحدى المراتب معرفة مجموعها أو الحكم إذ الكل هنا ليس مجموع أجزاء، وإذا كان الحكم الجامع هو عين الأحكام الجزئية، فان العكس ليس صحيح، كما أنه إذا كانت المرتبة الجامعة هى عين المراتب المتنزلة عنها فان العكس أيضا ليس صحيح، ويرجع ذلك كما قدمنا إلى أن الوجود الإلهى من حيث عروضه للأعيان بحسب كل مرتبة من المراتب أو تعّين من التعينات إنما يستلزم أحكاما متنوعة ومختلفة، ولهذه الأحكام من الصلاحية ما يجعلها تتعين بالوجود إما فى بعض المراتب أو فى جميعها - وهو ما يصبغ المراتب بكيفياتها - يعنى بكيفيات الأحكام التى تحدد شكل التجلى الالهى أو على حد تعبير القونوى: «اعلم أن معرفة كل واحد من الإعتبارات على الانفراد ومعرفة العين الثابتة من حيث كل إعتبار منها فى إحدى المراتب الخمس المشار اليها لا يفيد معرفة ما يقتضيه مجموعها من حيث النسبة الجامعة بين جميعها، ولا معرفة الشيئ من حيث حقيقته، ولا معرفة ما يقتضيه الشيئ من حيث كونه جامعا لها وظاهرا فيها وبها، ولا ما تستلزم تلك الجمعية»[1].

وإذا كان من المتعذر معرفة حقيقة الشيئ أى الشئ، ولا معرفة الشيئ من حيث عينه الثابتة ومرتبته الجامعة فانه يكون بديهيا استحالة معرفة حقيقة الحق سواء كان ذلك فى مرتبة الذات أو من حيث تعدد ظهوره فى المراتب المختلفة، وكل ما يمكن أن يعرف عن الذات هو تجليها فى المظاهر المختلفة، على أن تعدد التجليات لا يقدح فى صرافة الذات، كما أن مجموع التجليات لا يمكن أن يكون هو حقيقة المرتبة الجامعة.

---

(١) النفحات الإلهية، ورقة ١١

وما أعمق المعنى فيما يقوله القونوى: «أنه من الأمور المحكوم عليها بالجمعية هو الوجود الحق المطلق الذى لا تعّين له على الإنفراد تعينا يمكن معرفته أو شهوده أو إدراك الأحكام والصفات التى يشتمل عليها غيب عينه على الانفراد، وحال اقترانه أيضا بشيئ أو أشياء»[1].

وإذا كانت مرتبة الذات هى مرتبة التنزيه المطلق، فان المرتبة الأولى من مراتبها هى مرتبة الجمع والوجود التى يتحقق فيها الجمع بين عالم الغيب وعالم الأعيان - الوجودية، وأما المرتبة الثانية فهى الجامعة بين الغيب والشهادة، وفى المرتبة الثالثة يتحقق الجمع بين الحقيقة الانسانية الأزلية وما تعين منها، وفى المرتبة الرابعة يتم الجمع بين المرتبتين الإلهية والكونية فى الانسان الكامل الذى خلق الحق على صورته، وهو الوجود بأوسع معانيه، وهو عله العالم وسبب وجوده والحافظ له والمبقى على نظامه - وهذا هو موضوع الفصل الرابع من هذا البحث - ثم تلى ذلك المرتبة التى تجمع ما بين البطون والظهور، أو ما بين الغيب والشهادة، أو ما بين الثبوت والوجود، وما بين العلم والعين، وفى المرتبة السادسة يتحقق الجمع بين باطن الحق الغيبى وظاهره الشهودى، وفى المرتبة السابعة تجتمع كل التعّينات، وفى الثامنة يظهر نفوذ الاسم القادر مسيطراً وإليه ترجع كل التوجهات الغيبية.

يقول التبريزى فى شرح نصوص القونوى: «الأولى من مراتب الذات المعنوية مرتبة الجمع والوجود المسماه بحقيقة الحقائق، وهى الذات الأحدية الجامعة لما عداها من السماء، وبمقام الجمع لجمعها إياها، والثانية مرآة الحضرتين لكونها مرآة لغيب الذات ولما تعين بها، والثالثة الحقيقة الانسانية الكمالية، والرابعة مرتبة صورة الحق سبحانه والانسان الكامل، والخامسة الحد الفاصل بين ما تعين من الحق وبين ما كان محلا لما يتعين منه، والسادسة مبدأ تعينه سبحانه بنفسه لنفسه، والسابعة أصل كل تعين، والثامنة محل نفوذ الاقتدار»[2].

---

(١) النفحات الإلهية، ورقة ١١.

(٢) اسرار السرور، ورقة ٦٠، ٦١.

وهكذا يبدو اتجاه المراتب صاعدا نحو القدرة باعتبارها صاحبة النفوذ فى المراتب جميعا – كما تشير كل مرتبة بوضوح إلى أثر الوحدة الوجودية السارى فى كل مراتب الوجود – ذلك أن المراتب الذاتية لا تنفصل عن الحق ولا تتصل به، كما لا تقوم بذاتها إلى جانب الحق – ويضرب التبريزى مثلا على ذلك فيقول «فقولنا إن العدد ستة ظاهر الزوجية فهذه صفة لا تعنى أن الزوجية قائمة بذاتها إلى جانب العدد ستة فيكون كثيرا وإنما الصفة عين الموصوف»[1].

وينطبق نفس المعنى على الذات ومراتبها، فالذات عين المراتب، والمراتب لا تقوم بدون الذات، كما لا يمكن لها وجود مستقل عن الذات.

(٥) الإيجـــاد:

يستخدم القونوى مصطلح التأثير الإيجادى[2] بمعنى إبراز المعلومات من العالم الغيبى إلى العالم العينى على المقتضى العلمى الأزلى. ويتم الايجاد استجابة للأمر الألهى «كن» وطبقا لشيئية الثبوت، ويستند القونوى فى هذا المعنى إلى قول الحق جلّ شأنه: «إنما قولنا لشيئ إذا اردناه أن نقول له كن فيكون»[3].

وهكذا تتحول فكرة الخلق من عدم إلى فكرة استجابة الموجودات للأمر الالهى بالانتقال من الوجود العلمى إلى الوجود العينى، وهذه فكرة تتوافق واعتقاد القونوى بوجود العالم وجودا أزليا برغم ما يدعيه من أن العالم قد خلق من لا موجود ولا معدوم ولا منهما معا – ففكرة الخلق هنا تتوارى لتفسح مجالا للقول بفكرة الطاعة للأمر الألهى المعنى بالايجاد، وهذا هو السبب الذى دعا الأستاذ الدكتور المرحوم أبو العلا عفيفى أن يقول: إن ابن عربى يقضى على فكرة الخلق ويعطل الإرادة الإلهية، فلا شيئ فى عالمه يخلق من عدم وإنما الخلق اخراج ماله وجود بالفعل فى حضرة أخرى من حضرات الوجود إلى حضرة الوجود الخارجى[4].

---

(١) أسرار السرور، ورقة ٥٨، ٦٠.
(٢) الفكوك، ورقة ٥٨.
(٣) سورة النحل، الاية ٤٠.
(٤) التعليقات على فصوص الحكم، ج٢، ص١٣٤.

وهو نفس ما ذهب إليه القونوى حين قال: «الحق أوجد العالم على نحو ما علمه فى نفسه أزلا، فالعالم صورة علمه ومظهره»[1].

ولكن ما هو التأثير الإيجادى وكيف تنتقل الموجودات من وجودها الغيبى إلى وجودها العينى على المقتضى العلمى؟

الإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى الوقوف على معانى العديد من المصطلحات التى استخدمها القونوى ليصور لنا كيفية الخلق والتأثير الايجادى فى المراتب، وكيفية انتقال فعل الايجاد بينهما وتطوره فيها وتكيفه بأحكامها.

فالقونوى يستخدم مصلطح «الحروف» نظير الحقائق البسيطة، ونظير تعقل الحق للأشياء من حيث وجودها الغيبى فى صرافة الذات ووحدانيتها.

والحروف نوعان فهى إما حروف غيبية أو حروف وجودية – والحروف الغيبية نظير تعقل الحق لماهيات الموجودات دون أن تتصل بالوجود وقبل أن تستنير بنور الحق وقبل مرور النفس الرحمانى بالايجاد عليها.

وأما الحروف الوجودية فنظير تعقل اتصال الوجود بالماهيات تعقلا سابقا على الإيجاد وكذلك سابق على مرور النفس الرحمانى عليها أيضا – وهو مصطلح يقصد به تصور اتصال الوجود بالماهيات تصورا ذهنيا لا فعليا.

فإذا تم تعقل اتصال الوجود بالماهيات اتصالا ذهنيا أو فى التصور تحولت الحروف إلى كلمات غيبية، فإذا لحق الوجود بالماهيات كانت كلمات وجودية.

فيكون مصطلح الكلمات الغيبية نظير تصور اتصال الحروف أو الموجودات البسيطة بالوجود تصورا ذهنيا لا فعليا ومصاحبا للإيجاد أو مصاحبا لتصور قيام فعل الإيجاد أو التأثير الإيجادى بعلمه بواسطة النفس الرحمانى.

وأما مصطلح الكلمات الوجودية فنظير انبساط الوجود على الماهيات واتصاله بها

(١) اعجاز البيان، ص٩٨.

اتصالا فعليا بعد مرور النفس الرحمانى عليها، ويكون مصطلح «القول» نظير الإيجاد أو الخلق. فيقول القونوى «التأثير الإلهى فى كل مؤثر فيه إنما يصدر ويتعين بحسب مرتبة المفعول، وكذلك الآلة والمظهر الذى هو صورة الحيثية التى من جهتها صدر ذلك الوجود، وإذا عرفت هذا فاعلم أن الحروف الأصلية الإلهية عبارة عن تعقلات الحق للأشياء من حيث كينونتها فى وحدانيته، ونظير ذلك التصور الإنسانى قبل تعيّنات صور ما يعلمه فى ذهنه، وهى تصورات مفرده - يعنى بسيطة - خالية من التركيب المعنوى الذهنى والحسى، وهى المفاتيح الأُول المعبر عنها بمفاتيح الغيب وهى الأسماء الذاتية، وأمهات الشئون الأصلية التى الماهيات من لوازمها... فتعقل الماهية من حيث إفرادها عن لوازمها فى حضرة العلم هى حرف غيبى معنوى، وتعقلها مع لوازمها قبل انبساط الوجود المفاض عليها وعلى لوازمها هى كلمة غيبية معنوية، وباعتبار تعقل تقدم اتصال الوجود بها قبل لوازمها يكون حرفا وجوديا، وباعتبار انبساط الوجود عليها وعلى لوازمها الكلية يكون كلمة وجودية»[1].

وأما كيف يتم الإيجاد فهو بتحويل الحروف إلى كلمات إما بالكتابة الوجودية أو بالقول الرحمانى. فالموجودات قد وجدت فى مرتبة الإمكان دون تمايز، وهو وجود أشبه ما يكون بوجود المداد فى الدواة، فالمداد كلمات بالقوة تصبح كلمات بالفعل بعد أن ينقلها الكاتب على الورق بفعل القلم، أو هى حروف فى باطن النفس، لا تصير كلمات متمايزة إلا إذا نطق بها الناطق. وتكون عملية الخلق والإيجاد نظير تحويل الحروف إلى كلمات بعد إنبساط النور الوجودى عليها، أو توجيه الأمر لها كى توجد بفعل أمر الايجاد «كن» يقول القونوى: «الكتابة والقول نظير الإيجاد والإظهار إما بالنفس الرحمانى الظاهرة تعيناته بكن، وإما بالقلم الأعلى من كون الحق تعالى كاتبا وموجدا وخالقا، وبارئا، ومصورا، ومدبرا للأمر، مفصلا لآيات ذاته المتعينة بحسب أسمائه وصفاته»[2].

---

(١) الفكوك، ورقة ٥٨.

(٢) مفتاح الغيب، ص١٢٧، ١٢٨.

وهكذا تكون نسبة الكلمات إلى الذات الالهية كنسبة الحروف والكلمات إلى النفس الانسانى، ولما كانت الكائنات بهذا الاعتبار صادرة عن النفس الالهى أسما ا القونوى كلمات إذا كان الفعل من الحق مباشرا ودون واسطة، أما إذا توسط بين الفاعل الموجد الحق وبين المفعول الموجود واسطة سمى هذا قولا، يقول القونوى: «فاعلم أن فعل الحق إن كان بذاته بمعنى أن الفعل يليه لا بتوسط بين فعله وبين المفعول إلا نسب معقولة لا بتميز بتعينها الإطلاق الذاتى عما تعينت به كان إسم ذلك الفعل كلاما والظاهر كلمة، وإن توسط بين الفاعل الحق وبين ما يوجد ألة وجودية أو صورة مظهرية تعينها وتستدعيها مرتبة المفعول التى هى محل إيقاع الفعل ومنزل نفوذ الاقتدار كان ذلك قولا»[1].

وفى محاولة لايضاح الطريقة التى يتم بها الإيجاد يضرب القونوى لذلك مثلا بالكاتب عندما يريد أن يكتب شيئا ما، والمتكلم عندما يريد أن يقول قولا ما. فيرى أن ما يدونه أى كاتب هو نتاج ما حصل عليه من معلومات فطرية أو مكتسبة، وهكذا يكون الأمر بالنسبة لله فعلم الحق بذاته علم نفسى يكون فيه العالم والمعلوم والعلم شيئا واحدا...

وهذا نظير العلم الفطرى عند الانسان - ونظير العلم المكتسب تعلق علمه سبحانه بالممكنات، ثم إن إرادة الكاتب أو المتكلم أو الكتابة نظير الإرادة الإلهية التى تعنى بابراز المعلومات من حضرة العلم إلى حضرة الأعيان الثابتة يقول القونوى: «وكما أن استمداد العالم الناطق والكاتب ما يريد كتابته والنطق به يرجع إلى أصلين أحدهما العلم الفطرى الأول، والثانى المستفاد من المحسوسات، كذلك الأمر هنا راجع إلى أصلين فنظير الأولى الفطرى وأصله علم الحق بذاته وعلمه كل شيئ من عين علمه بذاته، وأصل العلم المستفاد من الحسن ونظيره تعلق علمه سبحانه بالممكنات أزلا عن شهود منه لها فى نفسه وإبرازها على حد ما علمت»[1]، كما أوضحنا فى الفصل الأول.

---

(١) مفتاح الغيب، ص١٢٨، ١٢٩- راجع ص٩٩ من هذا البحث.

وفى اشارة إلى حتمية وقوع الشيئ على نحو ما وجد فى العين العلمية الأزلية والتى يوجه إليها الحق أمر الإيجاد «كن» يقول ابن عربى شعرا.

فاعلم بأن الذى سمعت   من قول كن منه قد خلقت

فظاهــر الامر كان مولا   وباطــن الأمــر أنــت كنت[1]

وهو نفس ما ذهب إليه القونوى متبعا لأستاذه فى إعتبار كلمات الحق هى الترجمة الحقيقية لما خفى فى غيب ذاته. على أنه يحب ألا يفهم من هذا تشخص الكلمة أو صيرورتها شيئا مستقلا يكون واسطة بين الله والخلق إلا عندما تكون بمعنى العقل الأول أو القلم الأعلى الذى هو الواسطة فى إبراز باطن الحق الغيبى إلى صفحة النور الوجود[2].

والكلام الإلهى يتدرج فى نزوله من حيث المراتب، فهو يبدأ حرفا غيبيا، ثم كلمة، ثم آية، ثم سورة، ثم كتابا جامعا – والكتب منها ما هو جامع محيط ومنها ما هو مجموع محاط والكتب الجوامع أربعة هى التوراة، والانجيل ، والزبور، والفرقان، والقرآن جامعها[3].

فالأنبياء كلمات، والموجودات كلمات، وكل شيئ فى الوجود كلمة.

والعلاقة بين الكلمات بعضها البعض علاقة الكل بالجزء، فعلاقة الحقيقة الانسانية الكمالية بالصورة الانسانية علاقة الصورة الجزئية بالصورة الكلية، والعلاقة بين الحقيقة المحمدية والأنبياء أشبه ما تكون بعلاقة الكلمة الكلية الجامعة بالكلمة الجزئية المتعينة.

---

(١) الفتوحات المكية، جـ٢، ص٥٢٨.

(٢) لمزيد من الايضاح راجع ص٩٩ من هذا البحث. راجع أيضا.

The Mystical Philosophy of Muhyid Din- Ibnul Arapi;

الفصل الذى خصصه للحديث عن نظرية الكلمة، أو حقيقة الحقائق بعنوان:

The Logos as the reality of realities; p. 70.

(٣) الفكوك، الورقة ٥٨.

وعلاقة القرآن بغيره من الكتب السماوية الجوامع هي كعلاقة العلم المحيط بالأحوال الإمكانية المختصة بالموجودات على إختلاف طبقاتها[1].

وهكذا تتنزل مراتب التأثير إبتداء من المرتبة الجامعة ومرتبة حقيقة الحقائق، وتظهر الكائنات بفعل كلمة التكوين «كن» ويكون ظهور الموجودات نظير اظهار الحق العينى ذاته فى الأشياء، أو أن شئنا قلنا إن ظهور الأشياء بما هى عليه يعد تعبيرا ظاهرا عما أودع فيها من الغيب - وهكذا فانه يمكن القول إن تصور القونوى للإيجاد يتضمن عدم التفرقة بين الموجودات والموجد.

(٦) المناسبة أو الجمع ين الأشياء:

يستخدم القونوى اصطلاح المناسبة الجامعة بمعنى السر فى كل إجتماع واقع بين شيئين أو أشياء متعددة. كما أنه يشير إلى مجموعة الصفات المشتركة التى تجمع بين أمرين أو أكثر. والقونوى إذ يستخدم هذه الفكرة إنما ينتهى منها إلى وحدة الوجود كما هو الحال بالنسبة لبقية عناصر مذهبه، ويعرف إبراهيم بن إسحق التبريزى شارح نصوص القونوى المناسبة بأنها: «كل أمر جامع بين شيئين أو أشياء تتماثل فى الإنصاف بأحكامه وقبول آثاره... فالتماثل يثبت فيهما والاشتراك يقع على وجه يرفع حكم التعدد بين شيئين أو أشياء، لا مطلقا بل من حيث ما يضاهى به كل منهما ذلك الأمر الجامع القاضى بالاشتراك»[2].

والمناسبة الجامعة تكون بين المراتب الوجودية ومرتبة الجمع والوجود بإعتبارها مرتبة الأحدية الجامعة لما عداها من المراتب.

---

(١) راجع اعجاز البيان فى تفسير ام القرآن، ٧٦ وكذلك الفكوك ٥٨.

(٢) أسرار السرور ، ورقة ٦٥ والمناسبة الذاتية بين الحق وعبده من وجهين - إما بان لا تؤثر أحكام تعين العبد وصفات كثرته فى أحكام وجوب الحق ووحدته بل يتأثر منها وتنصبغ ظلمه كثرته بنور وحدته، وإما أن يتصف العبد بصفات الحق ويتحقق بأسمائه كلها فان اتفق الامران فذلك العبد هو الكامل المقصود لعينه.

راجع اصطلاحا الصوفية للقاشانى، مادة المناسبة الذاتية.

وتكون المناسبة بين أسماء الألوهية باعتبار ما منها من حضرة الذات أقرب ما بها من صفات الحق أكثر.

كما تكون المناسبة بين الله والإنسان بحسب حظ العبد من صورة الحضرة الإلهية.

وهكذا تتدرج المراتب وتتعلق بعضها بالبعض، وتتداخل بعضها مع البعض الآخر باعتبار ما يجمع بينها من صفات وما يحكمها من مناسبات جامعة، فيقال إن هذا الموجود أو ذاك بعيد عن الحضرة الالهية أو قريب منها طبقا لما يحويه من صفات الوجوب والإمكان. فتزداد درجة القرب من الحق كلما ارتفعت أحكام المغايرة بين الموجد والموجود، كما يكون الموجود عن حضرة الذات أبعد كلما ثبت لديه أحكام المغايرة، وهكذا تتفاوت مراتب الموجودات من حيث الشرف والخسة بحسب غلبة أحكام الوجوب على أحكام الامكان أو العكس - فغلبة أحكام الوجوب على أحكام الامكان تقتضى مزيدا من الشرف، وعكسه يشهد بالخسه على حد تعبير إبراهيم بن اسحق التبريزى[1].

فاذا تساوت أحكام الوجوب مع أحكام الامكان فى موجود من الموجودات كان معنى هذا أنه فى منطقة الاعتدال.

وهكذا تكون هناك موجودات تغلب فيها أحكام الوجوب على أحكام الامكان.

وتسيطر فيها صفات الحق على صفات الخلق، وموجودات تغلب فيها صفات الامكان على صفات الوجوب، ثم موجودات تقع فى منطقة الاعتدال وتتساوى فيها صفات الحق مع صفات الخلق، وأحكام الوجوب مع أحكام الامكان.

والموجودات من النوع الأول هى أشرف الموجودات وهى الذات مع أسمائها، وهو ما اصطلح عليه القونوى بمراتب الذات. والنوع الثانى من الموجودات وهو

(١) أسرار السرور، ورقة ٦٥.

أخسها وأدناها فى المرتبة لكثرة الوسائط وتضاعف وجوه الامكان، والنوع الثالث من الموجودات هى التى تقع على منطقة الاعتدال ما بين الخسة والشرف – وهى المختصة بالنوع الانسانى، يقول القونوى: «التعّينات أرواح الأناسى من العوالم الروحانية وتفاوت درجاتها فى الشرف وعلو المنزلة من حيث قلة الوسايط وكثرتها وتضاعف وجوه الامكان وقوتها»[1].

وطبقا لهذا المبدأ تقاس مراتب أسماء الألوهية ابتداءً من مرتبة الذات، وتقاس مراتب الأرواح من مرتبة نفوس الكُمل. وتقاس مراتب العقول ابتداءً من مرتبة العقل الأول المسمى بالقلم الأعلى أو العقل الكلى.

ففيما يتعلق بأسماء الألوهية فانها لا تعقل متميزة عن الذات، لأن أسماء الذات هى عين الذات إلا أنها تتفاوت من حيث تبعية بعضها للبعض – كتبعية اسم الخالق والبارئ والمصور وأمثالها للاسم القادر على نحو ما يذكر القونوى[2].

وتتنزل الأرواح ابتداء من مبدأ تعين بعضها فى اللوح المحفوظ ويليها تلك التى تتعين فى مقام العرش، ثم تلك التى تتعين فى مقام الكرسى، ثم تلك التى تتعين فى سدرة المنتهى – وهكذا إلى أن ينتهى الأمر إلى السماء الدنيا والعقل الفعال.

يقول القونوى: «أعلها درجة – يقصد الأرواح – أرواح الكمل ومبدأ تعين بعضها علما ووجودا متوحدا ذات القلم الأعلى المسمى بالعقل الأول والروح الكلى، ومبدأ تعين بعضها اللوح المحفوظ، وبعضها عرشية إسرافيلية، وبعضها ميكائلية من مقام الكرسى، وبعضها جبرائلية من مقام سدرة المنتهى – إلى آخر أجناس هذه الأصول الروحانية المختص بإسماعيل صاحب السماء الدنيا»[3].

---

(١) النصوص، ص٤٨، ٤٩.
(٢) النصوص، ص٥١.
(٣) النصوص، ص٥١.
والعقل الفعال هو روح فلك القمر الذى سماه الفلاسفة العقل الفعال، ويسميه الصوفية إسماعيل، وهو غير النبى اسماعيل بل هو ملك مسلط على عالم الكون والفساد من اعوان جبريل واتباعه.
راجع اصطلاحات الصوفية للقاشانى، مادة العقل الأول.

وهكذا تشترك حضرة الأرواح مع العقل الأول فى المرتبة الثانية من مراتب الوجود الواحد التى تنتهى بالعقل الفعال.

ثم تأتى المرتبة الثالثة من مراتب الوجود الواحد لتكون محل تعّين النفوس الفلكية والمرتبة الرابعة من مراتب الوجود تختص بالأجسام البسيطة، وتختص المرتبة الخامسة بالأجسام المركبة»[1].

ولا يعنى هذا التعدد فى أى مرتبة من مراتب الوجود أى نوع من الكثرة فكل عقل من العقول ضرب واحد من التركيب، والعقل الأول أبسط العقول وأقربها إلى جانب الحق.

كما أن جميع المراتب تنصرف فى النهاية إلى مرتبة أحدية الجمع.

والقونوى عندما يتحدث عن مراتب وجودية لا يتحدث عنها كمراتب منفصلة، وإنما هى مراتب تقع فى الوهم والتصور، وهذا هو الذى دعاه إلى إعتبار الأسماء والصفات عين الذات وهى وإن إختلفت مفهوماتها فإنها تشير إلى حقيقة واحدة، وكذلك التميز بين الحضرات الإلهية فإنه اعتبارى وليس حقيقيا، كما أن تصوره للإيجاد يتضمن عدم التفرقة بين الموجد والموجودات سواء كانت فى العلم الإلهى الازلى أو العينى وسواء كانت فى حضرة الغيب أو حضرة الشهادة، كما أن القونوى يتوج تصوره للوجود الواحد بفكرة المناسبة الجامعة التى ينتهى منها إلى فكرة الوجود الواحد والحقيقة المطلقة الفعالة واجبة الوجود بذاتها والتى تجمع فى ذات واحدة بين الحق والحقيقة باعتبار أن الحق هو الذات، والحقيقة اسم الصفات. كل هذا ينقلنا للحديث عن العلم الإلهى بإعتباره مرتبة الغيب الذاتى.

---

(١) راجع النصوص، ص٤٦، ٤٧.

الفصل الثالث

العلم الإلهى

١- تمهيد

٢- العلم الإلهى

٣- الحق يعلم نفسه بنفسه

٤- علم الحق ذاته منشأ علمه بجميع الأشياء

٥- علم الحق بالأشياء ومفهوم العناية

٦- العلم بالكليات والجزئيات

٧- العلم الإلهى كلامه جلّ شأنه

٨- العلم نور الهوية الإلهية المطلق



الفصل الثالث

العلم الإلهى

تمهيد، العلم الالهى - الحق يعلم نفسه بنفسه - علم الحق ذاته منشأ علمه بجميع الاشياء - علم الحق بالأشياء ومفهوم العناية - العلم بالكليات والجزئيات - العلم الإلهى كلامه جل شأنه - العلم نور الهوية الالهية المطلق.

تمهيد:

العلاقة وثيقة بين العلم ومراتب الوجود عند القونوى، فهو ينظر إليه باعتباره مرتبة الغيب الذاتى التى يصح وصفها بالغيب المطلق لولا أن الغيب المطلق لا يتعين فى المراتب.

ومرتبة العلم هى مرتبة الحقائق الكلية المجردة، وهى أيضا مرتبة الأولية والإطلاق والفيض الوجودى الذى يعطى الأشياء حقها فى الظهور.

والقونوى وهو يقدم لنا نظريته فى العلم الإلهى إنما يربط بينها وبين نظريته العامة فى الوحدة الوجودية، لذلك نراه يهتم بدراسة الامور الكلية والعامة كالوجود والماهية والوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة. ثم هو يفرق بين هذه المفاهيم الميتافيزيقية فى مرتبة العلم الإلهى الجامع لها فى مرتبة الثبوت والمظهر لها فى مرتبة الوجود.

لذلك يهتم هذا الصوفى المتفلسف بدراسة ارتباط معلومات الحق بالمكان والزمان والقسمة والتعدد، وكذا تعلق علمه جلّ شأنه بالكليات والجزئيات فى مرتبتى الأحدية والواحدية.

والقونوى إلى جانب هذا يبذل جهدا عظيما فى محاولة التوفيق بين المفاهيم

الصوفية الفلسفية النابعة من اعتناقه لمذهب الوحدة والمفاهيم الدينية المستمدة من القرآن والحديث فنراه يرفع دعوى الشيخ الرئيس ابن سينا التى يقول فيها: إن الله يعلم الكليات والجزئيات بنفس الطريقة بعلم يعلو على المكان والزمان لأن الحق جلّ شأنه قد أخبر فى محكم كتابه أنه أحصى كل شئ وسجله فى كتاب فوق العرش، ومن هنا لم يكن من الصواب الاعتقاد بان الله يعلم الكليات دون الجزئيات ذلك أنه يستطيع وهو قادر على أن يخلق تصورا علميا لكل وقائع الكون وأشيائه وأحداثه منذ الأزل.

وقد ترتب على هذا نفى القونوى إمكانية الاعتقاد بتجديد العلم أو حدوثه فى الزمان فليس هناك زمان ماضى أو زمان آت بالنسبة لله جلّ شأنه.

كما أن الخلق ليس لاحقا أو مصاحبا للإحداث العينى للأشياء فالحق أحاط بكل شئ علمه منذ الأزل لذلك فقد خلق وأبدع خير ما أبدع، ثم إنه يستطيع أن يبدع إلى ما لا نهاية دون أن يتجدد له علم لأن كل الآنات حاضرة فى علمه - وهذا هو مفهوم العناية. كذلك يعتقد القونوى أن العلم الموصوف بنور الهوية، هو نور الحق الكاشف للأشياء والمظهر لها، أو هو الذى يكشف عن وجودها دون أن يوجدها، وهو إذ يحاول الجمع بين نظريته فى الوحدة الوجودية ومفهوم العلم الإلهى إنما ينحو منحا كلاميا فى كثير من المواضع.

(٢) العلم الإلهى:

العلم الإلهى هو ما إستأثر به الحق فى غيب ذاته، وهو علمه ذاته بذاته، وكذلك علمه كل شئ من عين علمه بذاته، ثم هو علمه بالعالم الذى أوجده ارتساما علميا فى نفسه أزلا ثم أوجده ظاهرا على صورة علمه به جلّ شأنه والعلم صفة نفسية واسم ذاتى لذلك فهو يتصف بالقدم ولكنه قدم مكتسب من قدم الذات لا يسبقها أو يتقدم عليها كما لا يقف منفصلا عن الذات فتكون ثنائية بل هى وحدة لا يتميز فيها عالم أو معلوم.

ثم أن العلم هو النور الكاشف للأشياء فى مرتبة الماء وهو نور الحق جل شأنه

الذى يكشف عن الأشياء فى مرتبتها العلمية حيث لا أين ولا حكم لزمان، إنما الأمر ههنا متروك لحكم الإحاطة والشمول والغنى الذاتى.

يقول القونوى «اعلم أن الحق علم كل شئ من عين علمه بذاته، لم يتصف بعلم مستفاد من غيره ولا بغيره، ثم أوجد العالم على نحو ما علمه فى نفسه أزلا، فالعالم صورة علمه ومظهره»[1] . والقونوى إذ يشير إلى أن الحق لم يتصف بعلم مستفاد من غيره إنما يعنى أن المعلومات لم يكن لها أثر فى العلم الإلهى، كما أنها لم تعط الحق العلم من نفسها، بل الحق علم بعلم أصلى غير مستفاد منها، وطبقا لماهياتها الغير متصفة بالجعل.

والقونوى مختلف مع ابن عربى من هذه الناحية، ويتفق معه عبد الكريم الجيلى - فيقرر أن الامام محيى الدين بن عربى سها عندما قال إن معلومات الحق أعطت الحق العلم من نفسها، وفاته أنها إنما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلى الأصلى النفسى قبل خلقها وإيجادها، فانها ما تعينت فى العلم الإلهى إلا بما اقتضته ذواتها[2] .

وتبدو هذه الإتجاهات متمشية مع نظرية القونوى العامة فى الوحدة الوجودية، وخصوصا المبدأ القائل أن ذات الحق محيطة بالأشياء علما ووجودا كما أن لها الأولية والسبق على العلم والمعلومات، وهو سبق ينتفى معه القول بإمكانيه أن يكون هناك أى نوع من الوجود المساوق لوجود الحق جلّ شأنه. وإذا كان الأمر كذلك فلا مجال إذن للقول بإن الحق قد استفاد علمه من شيئ خارج عنه لانه لم يكن هناك شيئ، وكان الله ولا شيئ معه فكيف يتأثر بما لم يكن موجودا - وأستمع إلى الشيخ القونوى يقول: «لم يزل سبحانه محيطا بالأشياء علما ووجودا كما علم وأخبر وفهم، وكل ما ظهر فإنما ظهر منه، إذ لم يكن لغيره وجود مساوق لوجوده كما

(١) اعجاز البيان، ص٩٨.
(٢) الانسان الكامل، جـ١، ص٧٦ والفتوحات المكية مجلد ٤، ص٤٦.

أخبر الصادق المصدق صلى الله عليه وسلم بقوله: «كان الله ولم يكن شيئ معه»[1].

ويستند القونوى إلى العديد من الآيات القرآنية «التى يؤيد بها وجهة نظره ويستدل بها على أن الله قد أحاط بكل شيئ علما. ومنها قوله جل شأنه: «هو الله الذى لا اله إلا هو عالم الغيب والشهادة»[2].

وينبه فى موضع آخر من كلامه على أن الأولية، والآخرية، والإحاطة العلمية من صفات كماله لقوله جلّ شأنه: «هو الأول والآخر، والظاهر والباطن وهو بكل شيئ عليم»[3].

والقونوى إلى جانب هذا يرى أن «العلم» اسم من أسماء الذات، وهو لا يمتاز عن الغيب المطلق إلا بتعين مرتبته وبإعتباره علما وكاشفا للأمور. كما أنه حقيقة بسيطة من الحقائق الكلية المجردة، كما أن له أحكام وخواص ولوازم كالاطلاق والمبدأية والفيض الوجودى المظهر للأشياء، ويصفه القونوى بقوله: «إن العلم حقيقة كلية مجردة لها نسب وخواص وأحكام وعوارض، ولوازم ومراتب، وهو من السماء الذاتية الالهية، ولا يمتاز عن الغيب المطلق إلا بتعين مرتبته من حيث تسميته علما وموصوفيته بأنه كاشف للأمور ومظهر لها، والغيب المطلق لا يتعين له مرتبة ولا إسم ولا نعت، ولا صفة، ولا غير ذلك إلا بحسب المظاهر والمراتب»[4].

فالعلم له صلة بالذات بل هو إسم من أسمائها إلا أنه ليس هو الذات ولا هى هو، بل هو أشبه ما يكون بالنور الذى يطلق أشعته على الظلام فيكشفه. فالعلم إذن لا يوجد الأشياء وإنما يكشف عن وجودها. وقد وصفه الحق بأنه النور الذى اختص

---

(١) اعجاز البيان، ص٩٩.
(٢) سورة الانعام الآية ٧٣.
(٣) سورة الحديد، الآية ٣.
(٤) اعجاز البيان، ص١٠٤.

به نفسه لكونه برئ عن المادة ومنزه عن الحجب، وهو الغنى الذاتى الذى استوجب علمه ذاته بذاته لا شيئ خارج عنه.

ومن ضروريات الغنى الذاتى أن يكون علمه جلّ شأنه متصفا بالشمول، وعاليا على الزمان، أزليا ولا أثر فيه للحدوث أو التغير – يقول القونوى: «اعلم أن الحق سبحانه نظر بعلمه الذى هو نوره فى حضره غيب ذاته نظر تنزه فى الكمال الوجودى الذاتى المطلق الذى لا يتوقف ثبوته له على أمر خارجى إذ ما ثم ما يخرج عنه، وبهذا صح الغنى المشار إليه وليس هذا النظر عن حجاب متقدم، ولا أمر خارج متجدد لم يكن حاصلا من قبل تعالى الحق عما لا يليق به، فلا تجدد هناك، ولا قبلية «ولا بعدية الا النسبة»[1].

فليس فى العلم الإلهى اذن وكائن وسيكون. كما لا يقع فيه تفاوت بل هو علم شامل محيط بكل ما كان وما سيكون. ولا أثر فيه لشيئ خارج عن ذات الحق.

وسوف نتوسع فى مناقشة هذه الجوانب الميتافيزيقية فى الصفحات التالية.

(٣) الحق يعلم نفسه بنفسه:

الحق يعلم نفسه وعلمه بنفسه سبب علمه بكل شيئ. وهو يعلم الأشياء باعتبارها تعينات تعقلاته، وهذه التعقلات هى الماهيات الغير متصفة بالجعل، وهى تعقلات منتشئة التعقل بعضها من بعض. وهذا لا يشير إلى تجدد علمه جلّ شأنه كما لا يعنى أن هذه التعقلات تحدث فى علم الحق، بل هى تعقلات أزلية وأبدية وعلى وتيرة واحدة ويتعلق بها العلم بحسب ما تقتضيه حقائقها الثابتة أزلا فى العلم الالهى.

والقونوى إذ يقرر هذا إنما يعلن اختلافه مع الأشاعرة فيما يعتقدون من أن العلم صفة تقوم بذات الحق فهو عنده ليس كذلك. وأما ما يقوله القونوى من أن

---

(١) اعجاز البيان، ص١٠٤ .

العلم عين الذات فـانه لا يعنى أن العلم هو الذات بل هو يتـعلق بالذات بالنسـبـة العلمية التى لا يتـميز فيـها العلم عن العالم أو المعلوم – وهذا هو مفـتاح مفـاتيح الغيب كما يعتقد – يقول القونوى: «الحق يعلم نفسه بنفسه فى نفسه... وهذا هو مفتاح مفاتيح الغيب المشار إليها فى الكتاب العزيز، وهذا المفتاح عبارة عن النسبة العلمية الذاتية الأزلية الفعلية، لكن من حيث إمتيازه عن الذات الامتياز النسبى، وليس من حيث أن العلم صفة قائمة بذات الحق كما ذهب إليه الاشاعرة فان ذلك لا يقول به محقق عارف بالتوحيد الحقيقى، ولا أيضا بمعنى أن العلم عين الذات، فانه لا يتعقل من حيث ذلك الإعتبار للحق نسبة ممتازة عن ذاته يعبر عنها بأنها علم أو غيره من الأسماء والصفات، والنسب والإضافات، بل وحدة لا يتميز فيها العلم عن العالم والمعلوم»[1].

فالحق يعقل حقائق الأشياء وأعيانها الثابتة باعتباره عقلا وعاقلا ومعقولا.

والقـونوى يعبـر عن أزليـة العلم الإلهى «الإرتسام» الذى هو عنده عبـارة عن تعقلات الحق للاشياء وانطباعها فى حضرة الثبوت، وهو تعقلها على نحو كلى لا من حيث وحدتها الذاتية بل من حيث كثرتها الإعتبارية غير الحقيقية – ويتم هذا التعقل فى العرضة العلمية على حد تعبير القونوى»[2].

والعرضة العلمية ليست هى الذات وإنما هى نسبة من نسبها، لا تخرج عنها ولا تستمد شيئ من خارجها.

لذلك يمكن أن نقـرر مع القـونوى أن العلم بالذات عين الذات بينـمـا العلم بالأشياء ليس كـذلك إنما هو نسبـة علمية اشتـمل عليـها اللازم الأول، أو الواحد الذاتى الذى هو العلم الفـايض على المراتب العلمـية الى لا تسـتـقل ذاتيـا وإنما هى مـحـال مـعنوية لأحكام الوجـوب والإمكان كـمـا أوضـحنا عند حـديثنا عن مـراتب

(١) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين، ورقة ٧٤.

(٢) رسالة القونوى فى الرد على نصير الطوسى، ورقة ٧٤.

الوجود، يقول القونوى: «وللذات لازم واحد فحسب لا يغايرها إلا مغايرة نسبية، وذلك اللازم هو العلم، والوحدانية ثابتة للحق من حيث العلم. فان فيه وبه تتعين مرتبة الألوهية وغيرها من المراتب والمعلومات لإرتسام الجميع فيه، وهو مرآة الذات»[1].

ووصف العلم بالمرآة إنما هو إشارة إلى الجانب الظاهر من الغيب الإلهى. فهو المرآة التى يرى فيها الحق ذاته وتنعكس على صفحتها صفاته وأسمائه - فعلاقة العلم بالذات علاقة ظهور ببطون، والعلم ظاهر الذات وهى باطن، والحق عين الظاهر وعين المظهر. إذ أن ما يبدو من الحق على صفحة الوجود لا يعدو فى حقيقته الصورة التى شاء الحق أن يتعين بها ويظهر فيها. يقول القونوى: «كل ظاهر فى مظهره فانه يغاير المظهر من وجه أو وجوه إلا الحق فان له أن يكون عين الظاهر وعين المظهر، وأما المراتب فعبارة عن تعينات كلية يشتمل عليها الواحد الذاتى الذى هو العلم،وهى كالمحال لما يمر عليها من مطلق الفيض الذاتى»[2].

وهكذا يتصور القونوى علاقة العلم بالذات على نحو قريب من تصور «عبد الحق بن سبعين». وطبقا لهذا التصور فالعلم يلازم الذات ويلزم عنها، ويدور معها - ذلك أن الوجه الظاهر من الحقيقة المطلقة التى باطنها الذات «فالذات مع العلم دائما وهى الباطنة وهو الظاهر بخلافك أنت الظاهر وعلمك باطن وما فى الوجود سواه معك وسواك به، أنت معين صورة علمه، وهو علمك»[3].

ولكن إذا كان الحق يعلم نفسه بنفسه، فكيف يعلم الأشياء؟

فإذا قلنا إنه يعلم الأشياء من عين علمه بنفسه فهل يتساوى علم الحق غيره مع علمه بنفسه الذى هو عين ذاته؟

---

(١) النصوص، ص٤٣. (٢) راجع النصوص، ص٤٤.

(٣) عبد الحق بن سبعين، رسالة الألواح، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى مصر ١٩٦٥، ص١٩٢.

للمزيد من المعلومات عن ابن سبعين ونظريته فى العلم، يراجع بحث أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى. ابن سبعين وفلسفته الصوفية - من ص ٣٣٨ - ٣٤١.

ونجيب على هذا السؤال فيما يلي:

(٤) علم الحق ذاته منشأ علمه بجميع الأشياء:

الحق إذ يعلم ذاته يعلم جميع الأشياء لأن العلم بالذات يتضمن العلم بالموجودات إجمالا وتفصيلا.

فكما أن ذاته جلّ شأنه مبدأ خصوصيات الأشياء وتفاصيلها، كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم بالأشياء وتفاصيلها على نحو ما يعتقد عبد الرحمن الجامي[١] فيما يعرض من آراء القونوى فى الدرة الفاخرة.

والحق يعلم الأشياء باعتبارها نسب علمه بذاته، وكذلك باعتبارها من لوازم ذاته أو من لوازم لوازمه، فالحق قد اقتضى كل شيئ إما لذاته، وإما لشروط لازمة.

استمع إلى شيخنا القونوى يقول: «إن تعلق علمه بالعالم من عين علمه بنفسه، وظهور هذا التعلق بظهور نسب علمه التى هى معلوماته، وإنه عالم بما لا يتناهى من حيث إحاطة علمه، وكونه مصدرا لكل شيئ فيعلم ذاته، ولازم ذاته، ولازم اللازم جمعا وفرادى، إجمالا وتفصيلا، وهكذا إلى ما لا يتناهى، وما عينه أو علم تعين مرتبته عن شرط أو سبب، فانه يعلم بشرط وسببه ولازمه أن سبق علمه بذلك وبعينه، وإلا فيعلمه بنفسه»[٢].

والحق من حيث اطلاقه الذاتى له المعيه مع كل موجود، والحضور فى كل شيئ، وحضوره مع الأشياء علمه بها «فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء»[٣].

ولما كانت ذات الحق مباينة لجميع الذوات وعلمه بذاته عين ذاته وعلمه

---

(١) عبد الرحمن الجامى «الدرة الفاخرة» بنهاية أساس التقديس لفخر الدين الرازى، مصر ١٣٢٨هـ، ص٢٧٠.

(٢) مفتاح الغيب، ص٢٢

(٣) الدرة الفاخرة، ٢٧١

بالأشياء من عين علمه بذاته كما قدمنا، إستدعى هذا إرتباط الأشياء بالحق وتعلق علمه بالمعلومات من حيثين مختلفين.

الأول هو ارتباط علم الله بالمعلومات من خلال سلسلة العقول التى تبدأ بالعقل الأول وتنتهى بالعقل الفعال دون أن يكون كل عقله علة لما بعده أو معلول لما قبله من المعقول على طريقة الفلاسفة ذلك أن القونوى يرفض القول بتسلسل العقول طبقا لنظريته العامة فى الوحدة الوجودية والتى تفيض فيها الموجودات عن الوجود العام المشترك بين العلل واللوازم، وهو الوجود الذى يحوى فى داخله العقل الأول وبقية العقول، وهذا هو تعقل الثبوت.

وأما الإرتباط الثانى للحق بالأشياء فمن حيث رفع الوسائط بحيث يكون الإرتباط العلمى بالذات وجوديا ولا أثر فيه لحكم الإمكان أو الوسائط ذلك أن أحديته جلّ شأنه محيطة بالأشياء جميعا وهذا هو تعقل الوجود.

وعلم الحق بالأشياء من الوجه الأول سابق لعلمه بها من الوجه الثانى، لأن الأول علم غيبى بالأشياءِ فى مرتبة الثبوت وقبل وجودها، وأما العلم من الوجه الثانى فهو علمه بها عند وجودها. ومع ذلك فليس هناك علمان لأن العلم واحد وإنما تعلق بمعلوم هو نسبة علمه.

وهذا لا يعنى أنه حدث هناك علم آخر، أو أن العلم متجدد أو منقسم لأن كل هذا ينافى الأحدية، كما ينافى إرتباط الممكنات بالحق، باعتبارها ممكنات من وجه، ثم بإعتبار أن لكل ممكن نسبة محققة من الوحدة الإلهية التى هى أصل ترجيحه على غيره بحكم الإيجاد. يقول القونوى بعد رفضه لنظرية العقول العشرة ونظرية الواحد الأفلوطينى: «فمعرفة تعلق علمه الذاتى بالمعلومات والقياس الذى يعطيه التحقيق الذوقى هو أن الأشياء كلها ترتبط به من حيثين مختلفين، من حيث سلسلة الترتيب بالتفسير المذكور – يشير إلى تفسيره المتعلق بنظرية تسلسل العقول – ومن حيث رفع الوسائط أيضا، إذ لا برهان على انحصار المدد والأثر فى سلسلة الترتيب فهذا أليق

بكمال الحق وأنسب لتنزيهه تعالى، فإنه لما وضح لأهل الإستبصار أنه لا يجوز أن تتعلق فى جناب الحق جهتان مختلتان، لوجوب الإعتراف بأنه واحد من جميع الوجوه، وجب أن يكون إرتباطه بكل شئ من وجه واحد»[1].

والقونوى إذ ينزه الحق عن الإتصال المباشر فإنه يجعل علمه بها من خلال النسبة العلمية المتصلة بعلمه الذى هو عين ذاته. ومن هنا لم يكن ثمة مخرج فى مثل هذه النظرية كى يحافظ القونوى على الوحدة الوجودية إلا أن يجعل من النسبة العلمية إصطلاح مرادف لصفات الحق وأسمائه جلّ شأنه، وهى التى تظل غيبا إلى أن يغمرها فيض النور الإيجادى الذى يصفه القونوى بأنه وسيلة إرتباط الوجود العام بالممكنات[2].

يقول القونوى: «الفيض الوجودى الواحد متنوع الظهور متعدد العين تعددا تابعا لتلك التعقلات الأزلية العلمية، وحكم العلم منسحب عليها ومتعلق بها وبلوازمها على ما هى عليه»[3].

والقونوى يصر دائما على أن العلم بالأشياء ليس عين الذات والحق عين كل معلوم باعتبار المعلوم أهم من الشئ، إذا قصدنا به الشئ الموجود المتحقق بالفعل بحيث يخرج منه الموجود الثابت فى العلم غير المتحقق فى الخارج[4].

والقونوى من هذه الناحية، يتفق مع إبن عربى الذى يفهم الشئ بإعتباره الموجود العينى الظاهر فقط، وأما المعلوم فهو الوجود الحقيقى الشامل للموجودات والمعلومات معا.

---

(١) راجع رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين ورقة ٧٧.
(٢) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين، ص٧٧.
(٣) راجع رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين، ص٧٧، ٨٨.
(٤) راجع شرح نصوص الحكم، جـ٢، ص٢٨٠.

(٥) علم الحق بالأشياء ومفهوم العناية:

ينظر القونوى إلى علاقة الحق بمخلوقاته من زاوية أخرى فيرجعها إلى العناية الإلهية. وهو يفهم العناية بمعنى إحاطة علم الأول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام، أو هى تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب كما يقول شارح مفتاح الغيب[١].

وهى أيضا تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد فى علم البارئ كما يفهم نصير الدين الطوسى من آراء القونوى[٢] فالعناية إذن نظام علمى، أو هى صياغة علمية سابقة على وجود العالم ووجود الأشياء الذى جاء على نحو مطابق لصورها العلمية الأزلية. وبالإضافة إلى ذلك فلعناية فيض النور الإيجادى الذى لا يمنح الأشياء وجودها بل يكشف عن هذا الوجود على نحو ما هو موجود فى العلم الحق، ذلك أن العلم كاشف لا مؤثر وتعلقه بالمعلوم بحسب المعلوم[٣] على ما صرح به القونوى فى النفحات.

ويرى شارح مفتاح الغيب أن القونوى يوافق «ابن سينا فيما يعتقد من أن العناية تعنى أن يكون الموجود وفق المعلوم على أحسن نظام، أو هى إفاضة النور الوجودى على ما انطبع فى مرآة ذاته وعينه التى هى نسبة معلوميته واستعداده لقبول حكم إيجاده ومظهريته[٤].

وطالما أن الأشياء ترتبط إرتباطا أزليا بأصلها العلمى، ونظرا لأن كل ما فى العالم قد جاء على أروع نظام فإنه يمكن القول إن القونوى من القائلين بإنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان، بمعنى أن الله خلق وأبدع منذ الأزل، ثم أنه يستحيل عليه

(١) شرح مفتاح الغيب، ورقة ٢٨.
(٢) شرح مفتاح الغيب، ورقة ٢٨.
(٣) شرح مفتاح الغيب، ورقة ٢٨.
(٤) مفتاح الغيب، ص٢٣.
واشارات ابن سينا، طبعة دار المعارف المصرية ١٩٥٧، جـ٣، ص٢٠٥، ٢٠٦.

أن يغير شيئا مما أبدع أو أن يحدث فيه تطورا وهو أمر لم يوافق عليه القونوى بإطلاق، لأن مثل هذه الحتمية الصارمة هى مما يثير تناقضا فى الفكر الاسلامى، لأن الانسان المسلم يعتقد بقدرة الله اللا محدودة على الخلق الأزلى والمتجدد بنفس القدر، ثم أنه جل شأنه قادر على أن يبدع كمالات لا متناهية دون أن يعنى هذا تجدد علمه بالأشياء أو حدوث شيئ لم يكن معلوما له أزلا، وليس هذا قاصرا على الفكر الإسلامى وحده بل نحن نجد لدى الفلاسفة المسيحيون نفس الإعتقاد.

فالقديس «توما الاكوينى» مثلا، يرى أن الله يستطيع أن يفعل خيرا مما فعل إلى ما لا نهاية[١].

على أن الاتجاه الثانى قد وجد عند «ليبنتز»، «ومالبرانش» اللذان اعتقدا أن الله قد اختار خير ما يمكن من العوالم والأنظمة[٢]. وإذا بدأ القونوى أقرب إلى ليبنتز، ومالبرانش، فانه وأستاذه «الشيخ الأكبر»[٣] كانا أكثر التزاما بالنصوص الدينية التى تشير إلى أن الفعل الالهى ليس مما يوصف بالجبر والحتمية، كما لا يوصف بالاختيار والتردد بل أفضل مما يوصف به أنه يتجه إلى الخير دائما. فالله يختار أفضل العوالم طبقا لما يقرره أزلا، وطبقا لأفضل نظام ممكن.

فاذا فهمنا من هذا أنه لا مجال للامكان بالنسبة إلى الله فان هذا يكون صحيحا لأنه ليس مما يتعلق به ممكن، وقد علم كل شئ ولم يفرط فى شيئ مما علم وأوجد، الا أن هذا يجب أن يكون مفهوما فى نطاق مفهوم القونوى «للعناية الإلهية» وهو الذى يعنى بالإضافة إلى ما تقدم أن الله أبدع، ولا يزال يبدع، وسيظل طبقا لما علم أزلا، ودون أن يكون فيما يبدعه شيئ حادث فى علمه، ودون أن يتصف بجبرية تحول دون استمرار الإبداع.

---

(١) محمد غلاب (الدكتور) مشكلة الالوهية، مطبعة عيسى الحلبى، مصر ١٩٤٧، ص٧٠.

(٢) مشكلة الالوهية، ص٧٠.

(٣) محمد قاسم (الدكتور) محيى الدين بن عربى، مصر ١٩٧٢، ص١٦٨ والفتوحات المكية جـ١، ٥٩١، جـ٢، ص٥٠٢.

ثم إن الإختيار الإلهى ليس ترددا واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع، فهذا مرفوض لأن عالم الخلق تابع لعالم الأمر.

ولما كان أمره واحد، وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد، فلا يصح لديه جلّ شأنه تردد، ولا امكان لحكمين مختلفين فى نفس الأمر، بل لا يمكن أن يكون أمره غير المعلوم فى نفسه أزلا - لأن «الله غالب على أمره[(١)]». كما يقول القونوى.

وعلى هذا النحو تكون العناية الالهية مفهوما باعتبارها معلومات الله المتعينة فى علمه أزلا، وسواء قدر وجودها أو لم يقدر وجودها. على أن كل معلوماته المرتسمة فى علمه الأزلى قد أبدعت على أحسن نظام ممكن فى كل ما يختص بها فى الماضى والحاضر والمستقبل، لأن مثل هذه الأزمنة كلها حاضر فى علمه، فلا يتجدد له جل شأنه علم أو يحدث له أمر[(٢)].

وما يتوهمه البعض أن الاختيار الالهى هو تردد بين أمرين ما هو الا أمر قائم فى نفس المتوهم فقط «أما فى نفس الأمر فالواقع واجب وما عداه مستحيل»[(٣)].

وبذلك يمكن القول إن كل ما يعتبر أمرا حادثا بالنسبة للبشر ليس كذلك بالنسبة للعلم الإلهى بل أن الله قد علم كل شئ وأحصى كل شيئ فى كل حال.

(٦) العلم بالكليات والجزئيات:

تبينا فيما سبق أن القونوى قائل بأن علم الله شامل لأمور الكون كلها، وأنه محيط بكل شيئ ثبوتا ووجودا، وأنه علم واحد وإن بدا متكثرا، وأنه لا فرق بين علم بالكليات وعلم بالجزئيات فهو يجمع بين هذا وذاك - والقونوى يخالف معظم الفلاسفة الذين نفوا علم الله بالجزئيات المتغيرة[(٤)]. ثم يختلف أيضا مع

(١) اعجاز البيان، ص٤٥.

(٢) اعجاز البيان، ص٤٥.

(٣) الدرة الفاخرة، ص٢٧٥.

(٤) الايجى (عضد الدين) المواقف، مراجعة النعسانى. شرح الجرجانى مصر ١٩٠٧ جـ٨، ص٧٢ - راجع محمد عاطف العراقى (الدكتور)، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩م، ص٢٤٧ : ٢٧١.

المتكلمين[1] القائلين بإن الله لا يعقل غير المتناهى - لقوله - إن تعلق العلم الإلهى بالأشياء هو على النحو الكلى والتفصيلى معا من جهة الوجود الواحد المشترك ولا يلزم ما توهموا من الخلل وتوقف العلم بالجزئيات على الآلات فانه لا مستند لهم فى نفس تعلق العلم بالجزئيات إلا مجرد الإستبعاد والقياس وهو ضعيف وباطل[2].

فكما أن ذاته مبدأ الكليات والأشياء وتفاصيلها، فان علمه بذاته يكون مبدأ العلوم بالأشياء وتفاصيلها، وكذا يمكن القول إن العلم بالماهيات يتضمن العلم بأجزائها، والعلم بالأعيان الثابتة يتضمن العلم بما فيها من تفاصيل.

لكل هذا وجب الاعتراف بأنه جلّ شأنه يعلم بالجزئيات من حيث هى جزئية ومعلومة له كالكليات تماما. وليس من شأن علمه أن يلحق بصفاته الذاتية أى تغير - فهو جل شأنه يعقل الجزئيات بإعتبارها صادرة عنه - ولأنه يعقل ذاته فهو يعقل ما صدر عنها، فلزم أن يعقل الجزئيات لأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول[3]. ويذهب نصير الدين الطوسى فيما يعرض له من آراء فيما جرى بينه وبين القونوى من مراسلات إلى هذا الرأى - فيقول كيف ينفون تعلقه بالجزئيات وهى صادرة عنه، وهو عاقل لذاته عندهم - يشير إلى الفلاسفة - ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول[4].

ويرد القونوى على المتكلمين الذين يعتقدون أن علم الله بالجزئيات يوجب تجدد العلم الإلهى بما يقرره من أن علم الله بالأشياء ثابت ومستمر وعلى وتيرة واحدة، إذ لو تجدد له علم لكان معنى ذلك أن الحوادث الزمانية هى أمور غير معلومة

---

(١) المواقف، جـ٨، ص٧٢ دار المعارف، مصر ١٩٧٩، ص٢٤٧- ٢٧١.
(٢) رسالة القونوى إلى نصير الدين، ورقة ٥٤.
(٣) راجع الدرة الفاخرة، ص٢٦٩.
(٤) رسالة نصير الدين الطوسى فى الرد على صدر الدين القونوى، ورقة ٦٧.

له، وهو ما يؤدى إلى الإعتقاد بأن الله لا يعلم من أمور الكون إلا الكليات، ومن هنا يمكن القول إن علمه مما يشوبه النقص – وهو ما يتنافى وصفات الكمال والجلال.

ومن هنا وجد القونوى ضروريا أن ينزه علم الله عن جريان الزمان عليه، أو حدوث الحوادث به، فالماضى والحاضر والمستقبل هى من الأمور البشرية التى إلا تلحق بالعلم الازلى، والآنات أزمنة مستهلكة فى الأزل العلمى ومحاطة به – فالأمور كلها معلومة للحق فى مراتبها بتعداد صورها فيها وهى لا توصف بالتناهى ولا تنحصر ولا حد لها تقف عنده، فهكذا هو ادراك الحق للعالم ولجميع الممكنات فى حال عدمها ووجودها كما يعتقد إبن عربى[١].

وفى نفس المعنى يقول القونوى: «العلم الوحدانى الذاتى يضاف إليه التعدد من حيث – تعيناته وتعلقاته، وتعلقه بكل معلوم تابع للمعلوم بحسب ما هو المعلوم عليه فى نفسه بسيطا كان المعلوم أو مركبا، زمانيا أو مكانيا، أو غير زمانى ولا مكانى، مؤقت القبول، متناهى الحكم والوصف، وغير مؤقت ولا متناه»[٢]، وهو ما يشير إلى أن أحكام الزمان والمكان لا تلحق بالعلم، بل هى مما يتعلق بالحوادث.

لذلك فان بدا أن هناك تغيرا أو تجددا يطرأ على العالم فإنما يكون ذلك من جهة تعلقه بالمعلومات – لأن الحق لا يتجدد له علم ولا يتعين فى حقه أمد ينحصر فيه، ولا حكم كماله بنفسه، ووجوده بالفعل لا بالقوة، وبالوجوب لا بالإمكان، منزه عن التغير المعلوم والحدثان، لا تحويه المحدثات لتبديه أو تصونه، ولا يكونها لحاجة إلى سواه ولا يكونه، ترتبط الأشياء به من حيث ما يتعين منه، ولا يرتبط بها من حيث إمتيازها بتعددها عنه[٣].

وبالجملة فالعلم الإلهى غير متجدد ولا يشوبه نقص من جراء تعلقه بالمحدثات

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص٥٦

(٢) النصوص، ص٥

(٣) رسالة نصير الدين الطوسى فى الرد على القونوى، ورقة ٦٧.

التى تقع فى الزمان والمكان، وارتباط العلم بالاشياء على هذا النحو يكون بما يتعين منه دون أن يرتبط بها ارتباط تعدد. فهو جلّ شأنه يعلم الأشياء بعلم واحد قديم ولا يحتاج إلى علم يخص كل شئ كى يعلمه به، فتعدد المعلومات لا يعنى تعدد العلم بأى حال.

والقونوى فى هذا متفق وابن عربى «فيما ذهب إليه الأخير من أن الله يقدر الأشياء أزلا تقديرا علميا، ولكنه لا يوجدها أزلا»[١].

وكنتيجة لهذا فليس ثمة صعوبات تنشأ من الاعتقاد بأن الله يعلم الكليات والجزئيات بعلم أزلى لأنه ليس من شأن هذا العلم أن يلحق التغير بالذات، وإنما يلحق التغير بالنسب والاضافات، ويوضح شارح مفتاح لغة الغيب ما يقصده القونوى من ذلك بقوله: «فالشهود والمشهود، والتعلق والمتعلق، والرؤية والمرئى، ونحو ذلك كالتقدم والتأخر، والأولية والآخرية، والتعين الوجودى، والأمر الإرادى، والتوجه الإلهى وغير ذلك من المعلومات والمخلوقات، كلها نسب علم الحق فى الحضرة العلمية، وهى نسب علمه المعقول تعددها باعتبارها صور المعلومات فى ذات العالم بها»[٢] فعلم الله بأن الأشياء وجدت، أو أنها سوف توجد فى زمان ما، إنما كان بكل ما كان، وما سيكون، وما يمكن أن يكون، وأن بدا أى تغير أو تجدد فيه فإنما يبدو هذا فى التعينات الظاهرة، وذلك راجع إلى أن العلم يتلون بأحكام ما يتلبس به من المراتب بينما يستحيل أن تتبدل حقائق الموجودات، أو مظاهرها، لأن وجودها إنما جاء طبقا لماهياتها الثابتة أزلا فى العلم الالهى[٣].

ويستشف نصير الدين الطوسى من آراء القونوى ما يجعله يعتقد أن القونوى إنما ينظر إلى العلم الإلهى باعتباره سجل كامل لكل ما يحدث فى الكون من حركات

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص٥٦.

(٢) شرح مفتاح الغيب، ورقة ٤١، ٤٢

(٣) راجع رسالة القونوى إلى نصير الدين، ورقة ٥١

وسكنات، ومن تغير وثبات بل وبكل ما يطرأ أو ما ينتظر أن يطرأ فى مجرى الأحداث فى كل لحظة منذ الأزل وإلى الأبد. فنسبة الأمكنة إلى علمه جلّ شأنه واحدة، كما أن نسبة الأزمنة جميعها إليه واحدة - يقول الطوسى فى موافقة القونوى: «إن تعلق علم الحق بالجزئيات يستتبعه أن تكون نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية، ولما بنوا عنه الكون فى الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة فكما يكون العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا، يكون عالما بأن زيدا فى أى جهة من جهات عمرو، وكيف تكون الإشارة منه وإليه وكم بينهما من المسافة، وكذلك فى جميع ذوات العالم، ولا يجعل نسبة شيئ منها إلى نفسه لكونه غير مكانى، كذلك العالم بالأزمنة إذا لم يكن زمانيا،، يكون عالما بأن زيدا فى أى زمان يولد، وعمرا فى أى زمان، وكم يكون بينهما من المدة»[1] وبالجملة يعلم جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة دون أن يجعل نسبة شيئ منها حاضرا له، فلا يقول هذا قد حدث فى زمان مضى، وهذا حدث فى زمان لاحق على ماضى، وهذا يحدث الآن، بل يكون جميع ما فى الأزمنة حاضرا عنده متساوى النسبة إليه «مع علمه نسب البعض إلى البعض وتقدم البعض على البعض»[2] كما يقول الطوسى.

وههنا نلاحظ وجها للشبه بين آراء القونوى على نحو ما يفهمها نصير الدين الطوسى وآراء «برادلى» الذى يرى أن العالم لا يخرج عن اللامتناهى ومع ذلك فانه مختلف عن العالم لخلوه من أحكام الزمان والمكان رغم تعينه بها، يقول برادلى فى هذا «وتبعا لذلك فان العالم لا يمكن أن يقع خارجا عنه، بل أن العالم هو المطلق نفسه، ومع ذلك فان المطلق مختلف عن العالم، لأنه ليس فى المطلق مكان ولا زمان، ولا علاقة ولا قسمة - على اعتبار أن هذه الصفات لا تقال إلا على العالم»[3].

---

(١) رسالة نصير الدين الطوسى فى الرد على القونوى، ورقة ٦٧.
(٢) رسالة نصير الدين الطوسى فى الرد على القونوى، ورقة ٦٧.
(٣) رولتر سيتس - الزمان والأزل، ترجمة الدكتور زكريا ابراهيم. بيروت ١٩٦٧، ص١٩٣.

وهكذا فلا سبيل إلى تقرير إمكان تغير العلم أو تجدد الواحد العلمى وانقسامه، بل يلحق التغير والتجدد بالتعلقات والاضافات لا بالعلم، كما أنه لا ضرورة تدعوا القونوى إلى تنزيه البارى عن العلم بالجزئيات - وهو ما يؤكد اختلافه مع الشيخ الرئيس ابن سينا الذى ينفى علم البارئ بالجزئيات باعتبارها جزئيات: «فيقول إن واجب الوجود إنما يعقل الأشياء على نحو كلى»[1]. وهو ما لم يوافق عليه القونوى فى المراسلات التى جرت بينه وبين نصير الدين الطوسى[2]. الا أننا نعتقد أن القونوى كان واقعا إلى حد ما تحت تأثير أفكار الشيخ الرئيس وذلك لأنه عكف على مناقشتها.

كذلك فقد لاحظنا أن القونوى يتخذ منحا «سينويا» عندما ينظر إلى الجزئيات على أنها كليات جزئية، كما ينظر إلى علم الله باعتباره - كليات لا جزئيات - يقول: «وأما بالنسبة لجميع الممكنات من حيث أنها غير متناهية فان العلم لا يتعلق بها إلا تعلقا كليا جمليا كما أشرت إليه فى شأن الحق من حيث اطلاقه، وعلة هذا الاشتراك التام بين الحق والممكنات هو بسبب أنها فى التحقيق شئون ذاته الكامنة فى إطلاقه وغيب هويته»[3].

وقد يبدو القونوى متناقضا مع نفسه ذلك أنه يقول إن علم الله بالكليات والجزئيات يتم على نفس النحو، ثم يعود فيقرر أن الجزئيات معلومة لله باعتبارها كليات.

ولكن هذا التناقض أمر ظاهرى على ما يبدو لأن القونوى يعتقد أن علم الحق بذاته متقدم على كل علم، وأن علمه بذاته هو المصدر الوحيد للعلوم بالأشياء سواء كانت ثبوتية فى العلم أو وجودية فى العين وهو يعلمها فى مراتبها الكلية دون أن

---

(١) ابن سينا، النجاة، طبعة مصطفى مكاوى، ومحيى الدين صبرى مصر ١٣٣١ حـ٣، ص٤٠٤
(٢) راجع رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٧٦
(٣) الفكوك، ص٧٢.

يغفل تفاصيلها وما يجرى عليها من حدوث أو تغير فى الزمان أو فى المكان، وذلك لأن البارى ليس زمانيا ولا مكانيا كما أشرنا اليه من قبل، ومن هذه الناحية فالحق عالم بذاته وعلمه بها محيط بالكامل، وكاشف للنسب والإضافات داخل الكل، فكأن كل شيئ سواء كان جمليا أو جزئيا معلوم لله باللازم الأول الذى هو علمه الواحد. ثم إنه ليس هناك تناقض بين العلم بالكليات أو الجزئيات فى العلم الواحد لأن الكل داخل فيه غير منفصل عنه. يقول التبريزى فى شرح نصوص القونوى «إن البارى لا يتجدد له علم فان من ليس زمانيا ولا مكانيا ويكون عالما بجميع المعلومات تكون جميع الآنات والأمكنة عنده حاضرة، ولكنه محيطا بالكل يعلم كل واقع فيها بسوابقها ولواحقها من النسب السببية والشرطية والوقتية»[١]. ويرى ابراهيم بن اسحاق التبريزى[٢] أيضا أن الحق إذ يعلم الاشياء فى تعقلات علمية فإنما يعلمها فى مرتبتين، الأولى مرتبة إجمال التفاصيل وهى المرتبة الكلية.

والثانية مرتبة تفصيل التعقلات الكلية وهى مرتبة الجزئية. وذلك يعنى أنه جلّ شأنه يتعقل المجمل فى المفصل كما يتعقل المفصل فى المجمل دون تعارض أو كثرة فهى إذن تعقلات لاتباين فى تعقلها، بل تتم بطريقة واحدة فى نفس العالم بها . يقول التبريزى: «تتعقل تلك التعقلات فى العلم الإلهى الجمعى ويتعلق بها بحسب ما تقتضيه حقائقها من حيث إستهلاك كثرتها فى وحدة الحق»[٣]. فلا مجال إذن للقول إن الله لا يعلم إلا الكليات وليس من ضرورة لنفى علمه بالجزئيات إستنادا إلى أن علمه يجب أن يكن منزها عن التحيز وعلائق المادة.

فهو لا يدرك الأشياء الجزئية بآلة جسمانية كما يقول «ابن سينا»[٤] فالحق يعلم بعلم من عين علمه بذاته وهو عين قدرته وإرادته وهو واحد ولا خروج لشيئ عنه.

(١) أسرار السرور، ورقة ١٢ .
(٢) أسرار السرور، ورقة ١٢ .
(٣) أسرار السرور، ورقة ٣، والنصوص، ص٥ .
(٤) مشكلة الالوهية، ص٦١ .

ن شأنه:

ر كلام الحق جلّ شأنه، وهو المسطور فى كتاب فوق العرش رفيه يحصى مقادير الخلائق منذ الأزل وإلى الأبد.

ه الواردة فى هذا الكتاب كانت بالنسبة له وجودا علميا قائما لأنفسها فلم تكن شيئا مذكورا - لقوله جلّ شأنه - «**هل أتى من الدهر لم يكن شيئا مذكورا**»[٢].

ونوى الآية السابقة تأويلا يتمشى ونظريته العامة فى الوحدة الوجودية، ة الوجود العلمى الإلهى هى المرتبة الخاصة بقوله: «لم يكن شيئا أن الانسان فى هذه المرتبة كان كلمة لم تخاطب بأمر التكوين، ونوى على تسمية هذه المرتبة بشيئية الثبوت.

صورة علم الحق بالأشياء أزلا كما ذكرنا فيما سبق، فاصطلاح الشيئية نحو يشير إلى ما لم يخاطب بأمر التكوين من كلماته جلّ شأنه، وما لم درة بإيجاده[٣]. فهى علمه الذى لم يجاوز حضرة غيبه الذاتى، فإذا بالأمر التكوينى «كن» انتقلت إلى شيئية وجودها أى أنها تنتقل من العلم ن. وهكذا يسبغ القونوى على الكلام الإلهى كل صفات العلم المدون فى لمحفوظ من النسيان والتغير - لقوله جلّ شأنه «**ولقد كتبنا فى الزبور من بعد أن الأرض يرثها عبادى الصالحون**»[٤].

والموجودات فى مثل هذا السجل الإلهى الأزلى كانت موجودة بالنسبة له فقط

) النفحات الإلهية، ورقة ٧.

) النفحات الإلهية، ورقة ٧ وسورة الانسان، الآية ١.

٢) راجع النفحات ورقة ٧. وفى معنى الشيئية عند القونوى راجع، ص٨٥ من هذا البحث.

٤) سورة الانبياء، الآية ١٠٥، وكلمة الزبور - لغة - زبر الكتاب يزبره زبراً كتبه أو أتقن كتابته فالكتاب مزبور وزبور. راجع معجم ألفاظ القرآن الكريم، نشر مجمع اللغة العربية، جـ١ مادة زبر ص٥١٢ - والذكر هو الكتاب المنزل راجع مادة ذكر ط - ص٤٢٢.

بمعنى أنها وجدت فى العلم الإلهى، فكأن «الذكر» أو الكتاب السماوى المسمى بهذا الإسم هو الصورة المثالية العلمية الثبوتية للكتاب الذى بين أيدينا والمسمى «قرآنا».

وتكون كلمات الذكر والحروف المركبة منها هذه الكلمات هى صور الموجودات قبل جعلها، فان تعينت صارت حروفا وكلمات وجودية، بمعنى أن لكل كلمة من الكلمات الوجودية أو الموجودات صورة أزلية خاصة بها، وهى وحدها المعنية بخطاب الحق لها بالأمر الإيجادى – يقول القونوى: «لكل معلوم من معلوماته جلّ شأنه صورة أزلية هى المعنية بالخطاب التكوينى على التخصيص دون غيرها من المعلومات»[1].

فالكلام إذن هو صفة العلم القائمة بذاته من ناحية الغيب، وهو أيضا صفة علمه بأعيان الممكنات – أو هو التجلى الإلهى من غيبه جلّ شأنه والحامل لمكنونات فيض علمه كما قدمنا.

والكلام المنسوب إلى البارى هو صفة من صفات الربوبية ولا تشابه بينه وبين كلام البشر، فصفات البشر زائدة على ذواتهم، وصفات البارى لا تقيد ذاته، ولا تشكله فهى إذن ليست زائدة على العلم الذى هو حقيقة هويته جلّ شأنه، وكلامه كعلمه لا يتجزأ ولا يتقيد، كما لا يخضع للآلات كالسمع والبصر، فلا يقال بعضه آله البصر، بل يقال كلام الله وصفته النفسية أو علمه[2].

وفى معنى كلام القونوى يقول عبد الرحمن الجامى فى الدرة الفاخرة: «أما الكلام الذى ينسب إلى البارى تعالى فهو صفة من صفات الربوبية، فلا تشابه بين صفات البارى وصفات – الآدميين، فصفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثر وحدتهم وتتقوم آنيتهم بتلك الصفات، ويتعين حدودهم وسومهم بها، وصفة البارى تعالى لا تحد ذاته ولا ترسمه، فليست إذن أشياء زائدة على العلم الذى هو حقيقة

(١) النفحات، ورقة ٧.
(٢) راجع اعجاز البيان، ص٦٤.

هويته تعالى . وإذا أضيف علمه إلى استماع دعوة المضطرين يقال سميع، وإذا أضيف إلى رؤية ضمير الخلق يقال بصير، وإذا فاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار الإلهية ودقائق جبروت الربوبية يقال متكلم، فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر، وبعضه آله الكلام - فإذا كلام البارى تعالى ليس شيئا سوى إفادة وإفاضه مكنونات علمه على من يريد»[1].

وعلى هذا النحو يمكننا أن نخص كلام الحق الذى هو صفته النفسية بخاصيتين هامتين لهما بنظرية القونوى الوجودية ارتباط والخاصية الأولى تتمثل فى صدور كلام الحق من مقام العزة بأمر الألوهية فى عرش الربوبية - وهى مرتبة الأمر الإلهى الواجب الطاعة، وهذا هو المجلى العلمى الذى يجرى الكون فيه طبقا لأمر الله وعنايته ورحمته، وفى هذا المقام خاطب الله السماء والأرض بقوله **«إئتيا طوعا أو كرها - قالتا أتينا طائعين»**[2].

وأما الخاصية الثانية فتتمثل فى إعتبار كلام الحق نفس أعيان الممكنات، وأن كل كلمة من كلماته تمثل ممكنا من الممكنات فالممكنات هى كلمات الله على ما بينا، والكلام هو صورة معنى العلم الالهى، ثم إن الموجودات هى الصور العينية المحسوسة الممثلة للأعيان الثابتة فى العلم، أو هى الصور الظاهرة لحقائق الأشياء، وهى آثار الأسماء والصفات، وصور معلومات الحق وكلماتها التى لا تنفد. لقوله تعالى: **«قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفد كلمات ربى»**[3].

ويشبه القونوى حركة كلام الخالق بحركة كلام العباد، فيرى أن الحق إذ يبرز خلقه من الغيب إلى الشهادة فانه إنما يبدأ بإرادة الخلق، فالإرادة أساس عمل القدرة البارزة للأشياء، والإنسان عندما يريد الكلام فانه يبدأ بالحركة الإرادية التى فى نفسه

(١) اعجاز البيان، ص٦٤ - والدرة الفاخرة، ص٢٨٢.

(٢) اعجاز البيان، ص٦٢، والفكوك ورقة ٥٨، وسورة فصلت الآية ١١.

(٣) سورة الكهف، الآية ١٠٩ والمراد العبارات الدالة على علم الله وكلماته - راجع معجم الفاظ القرآن، مادة كلمات، جـ٢، ص٣٤٠.

– وهذه مرحلة غيبية – ثم إن القدرة الإلهية مقابلة للنفس الخارج من الصدر إلى الشفة أو من باطن المتكلم إلى ظاهره أو من الغيب إلى الشهادة(١). ويكون تركيب المخلوق طبقا للإرادة الإلهية مقابل لتركيب الكلمة على هيئة ما يريد المتكلم فى نفسه.

وهذا رأى «القونوى» ثم «الجيلى»(٢) الذى ردد معظم ما قاله الأول على أن القونوى يشير إلى ضرورة تفسير نظريته فى الحروف والكلمات العلمية فى ضوء نظريته الخاصة بمراتب الموجودات، فيبين أن كل حقيقة من حقائق الموجودات تكون حرفا غيبيا أو كلمة غيبية إذا عقلت خالية من الوجود أو باعتبارها ماهية غير متصفة بالجعل، فإذا اتصفت الماهية بالوجود سميت حرفا وجوديا، فإذا انضمت اليها لوازمها حال اتصافها بالوجود سميت كلمة وجودية كما أوضحنا عند حديثنا عن مراتب الوجود. وفى تعريفه للعلم يعتمد «التهانوى» على آراء القونوى فيما يؤيد ما عرضنا منها فيقول: «قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوى» إن صور معلومية كل شيئ فى عرضة العلم الالهى الأزلى مرتبة الحرفية فإذا صبغها الحق بنوره الوجودى والذاتى وذلك بحركة معقولة معنوية ويقتضيها شأن من الشئون الالهية المعبر عنها بالكتابة تسمى تلك الصور – أعنى صورة معلومية الشيئ المراد تكوينه – كلمة، وبهذا الاعتبار سمى الحق الموجودات كلها كلمات، ولذا سمى عيسى عليه السلام كلمة – وقال: «لا تبديل لخلق الله ولا تبديل لكلمات الله» وقال فى حق أرواح عباده «إليه يصعد الكلم الطيب»(٣).

(٨) العلم نور الهاوية الإلهية المطلق:

العلاقة بين الاسم العلم والنور وثيقة، فهما اسمان ذاتيان مترادفان من حيث

---

(١) اعجاز البيان ص ص ٦٢، ٧١، ٧٧.

(٢) الانسان الكامل، جـ١، ص ص ٨٤، ٨٥.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، مادة كلمة جـ٥ ص١٢٧، راجع النفحات الإلهية ورقة ٨. وسورة فاطر، الآية ١٠

المعنى والمفهوم، والنور هو العلم الكاشف للأشياء والمظهر لها من غيب الذات المطلق.

ولأنه لا شيئ يميز الأشياء سوى نور العلم الكاشف، فإن القونوى يجد منطقيا أن يوصف هذا النور بمنتهى الوضوح والجلاء، وهو وضوح يستحيل معه تعريفه، فليس من الممكن استخدام أداة للتعريف تكون أقل وضوحا من المعرف. يقول القونوى في هذا: «العلم هو عين النور» لا يدرك شيئ إلا به، ولا يوجد أمر بدونه، ولشدة ظهوره لا يمكن تعريفه، إذ من شرط المعرف أن يكون أجلى من المعروف وسابقا عليه، وما ثمة ما هو أجلى من العلم، ولا سابق عليه إلا غيب الذات الذى لا يحيط به علم أحد غير الحق»[1].

والعلم باعتباره حقيقة بسيطة ومجردة لا يعادله في بساطته وتجريده إلا النور الوجدانى الذى لا تمايز فيه.

ولهذا لم يكن غريبا أن يطلق القونوى من الأوصاف على النور ما يجعله متطابقا تماما مع العلم فهو أصل جميع الحقائق الباطنة، وسر وحدة الأشياء. وأصلها الجامع الذى هو سر الحق في الأشياء – لذلك اختار الحق المسمى نفسه «النور» وأخبر جلّ شأنه أنه نور السماوات والأرض لقوله: «الله نور السموات والأرض .... نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء»[2]. فأضاف النور إلى نفسه وجعل نوره المضاف إلى العالم الأعلى والأسفل هاديا إلى معرفة نوره المطلق ودالا عليه – كما جعل من المصباح، والمشكاة، والشجرة وغيرها من الأمثلة الواردة في الآية هاديا إلى نوره المقيد، وتجلياته المتعيّنه في مراتب مظاهره[3].

فالعلم عندما يتجلى إنما يتجلى بحكم الأعيان الثابتة، ويتخصص بحسب

---

(١) اعجاز البيان، ص٤٣.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) راجع اعجاز البيان، ص ص ٤٦، ٤٧.

مراتبها، فلا يعرف من حيث حقيقته أو أحديته وإنما يعرف من حيث نسبه - وهكذا الحق لا يعرف من حيث ذاته ولا يتجلى من حيث أحديته، وهو سر قول المحققين: «لا يعرف الله إلا الله - وقولهم - التجلى فى الأحدية محال، مع اتفاقهم على أحدية الحق ودوام تجليه لمن شاء من عباده من غير تكرار التجلى سواء كان المتجلى له واحد أو أكثر من واحد»[1].

فالظاهر من العلم نسب النور المطلق الذى تقيد وتخصص بحسب حكم الأعيان الثابتة التى انصبغت بأحكام بعضها البعض بحسب مراتبها - فالنور الواحد هو مظهرها والأعيان سبب ما يلحق به من أحكام التعدد - فظهرت به. أعنى النور وتعين بها وتعدد على حد تعبير القونوى[2].

ويربط القونوى بين معنى النور العلمى ونظريته العامة فى الوحدة الوجودية بما يكرره من أن النور الغيبى المطلق واحد فى حقيقته، وأن حكم الأحدية الكامن فيه هو الكاشف لأحكام الأحديات الخاصة بالموجودات سواء كانت روحانية نورانية أو جسمانية ظلمانية - وإذا ما أشرق نور التجلى الإلهى الأحدى على الموجودات من النوعين السابقين زالت الحجب وتلاشت أحكام التعدد الوهمية، واتصلت أحكام الأحديات بحكم الأحدية الجامع، وذلك بارتفاع أحكام التغاير والتباين التى لحقت بالنور العلمى أثناء مروره على المراتب، ومن جراء تلبسه بأحكامها الحادثة التى تفنى وتزول بتجلى نور الحق عليها يقول القونوى: «التجلى الأحدى يظهر بأحديته - أحكام الأصباغ العينية الكنية المسماه حجبا نورية إن كانت أحكام الروحانيات، وحجبا ظلمانية إن كانت أحكام الموجودات الطبيعية والجسمانيات فإذا قهرها هذا التجلى المذكور وأظهر حكم الأحدية المستجنة فى الكثرة اللازمة لذلك الموجود المتجلى له.. اتحدت أحكام الأحديات المذكورة من قبل فى الوصول فى الأصل

(١) إعجاز البيان، ص٤٤.

(٢) إعجاز البيان، ص٤٤.

الجامع لها وارتفعت موجبات التغائر بظهور حكم اتحاد الأحكام المتفرعة من الواحد الأحد»[1].

وهذا هو حكم العلم الإلهى الأزلى الواحد، والذى لا يتجدد له أمر غير اضافته إلى الأعيان المتعينة فيه أزلا – أو ما شاء الحق أن يطلع عليه العين المتعينة فيه أزلا .. بصفة وحدتها ونور موجدها، وما قبلت من تجليه الوجودى[2].

والعلم هو نور الهوية الإلهية المطلق، لذلك فهو مرتبط بحكمين أساسين، أما الحكم الأول فهو متعلق باعتبار حقيقته المجردة البسيطة، والتى يستحيل إدراكها، إلا بما ينعكس من النور على السطوح والأجسام التى تقيده بصورها. فبه تظهر وبها يتعين. وأما الحكم الثانى فمتعلق بالصور الوجودية المشهودة، التى تمثل النسبة الظاهرة إلى النسبة الباطنة يقول القونوى: «ثم ليعلم أن هذا العلم الذى هو نور الهوية الإلهية حكمين أو قل نسبتين كيف شئت، نسبة ظاهرة، ونسبة باطنة، فالصور الوجودية المشهودة هى كتفاصيل النسبة الظاهرة، والنور المنبسط على الكون المدرك فى الحسّ المقيد الذى يميز الصور بعضها عن بعض هو حكم النسبة الظاهرة من حيث كليتها وأحديتها، وإنما قلت حكم النسب الظاهرة من أجل أن النور من حيث تجرده لا يدرك ظاهرا، أو هكذا حكم كل حقيقة بسيطة، وإنما يدرك النور بواسطة الألوان والسطوح القائمة بالصور، وكذا سائر الحقائق المجردة»[3].

وهذا يشير إلى أن الحقائق المجردة هى مما لا يمكن ادراكه إلا فى مادة، وأما ما بطن من هذه الحقائق فهو أحكام حقيقة النور العلمى المظهر للمعلومات والموضح

---

(١) اعجاز البيان ص٤٤ – عندما يتحدث القونوى عن أحكام الأحديات فانه لا يشير إلى أى نوع من تعدد الأحديات، بل يقصد أن كل موجود ينطوى فى داخله على حكم من أحكام الأحدية الجامعة، فالأحديات الفرعية هى نسب الأحدية وأحكامها، راجع رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى، ص٣٩، واعجاز البيان ص٤٥.

(٢) اعجاز البيان، ص٤٥.

(٣) اعجاز البيان، ص٤٥.

للحقائق الغيبية. فالنور أصل الحقائق وسر وحدة الأحكام والنسب الظاهرة وأصلها الجامع الذى هو سر الحق فى الأشياء - أو هو العلم والنور الذى هو الحق جلّ شأنه.

وإذن فالعالم بما فيه من صور محسوسة ظاهرة أو حقائق غيبية باطنة ومعقولة هى أشعة نور الحق أو نسب علمه، سواء كان مما يتعلق بمادة أو بشئ من المركبات.

يقول القونوى: «فالعالم بمجموع صوره المحسوسه وحقائقه الغيبيه المعقولة أشعة نور الحق أو قل نسب علمه، أو صور أحواله، أو تعددات تعلقاته، أو تعينات تجلياته، فى أحواله المسمماه من وجه أعيانا - فظاهر العلم صورة النور وباطنه المذكور معنى النور[1].

فالعلم واحد عندما يرتبط بنور هوية الذات، ومتعدد عندما يرتبط بشئون الذات وأسمائها وصفاتها. والصلة بين الذات والعلم بالأشياء صلة نسبية، والعلاقة بينهما علاقة فيض مستمرة لنور واحد لا يتغير ولا يتبدل ولا ينقطع.

وخلاصة نظرية القونوى فى العلم الإلهى أنها محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين، ذلك أنه حاول منذ البداية أن يقدم مفهومه للعلم الإلهى على نحو يتفق ونظريته فى الوحدة الوجودية من ناحية والنظرية الإسلامية من ناحية أخرى، فهو يرى أن واجب الوجود إله يعلم ذاته بذاته، ويعلم غيره مما يتصل بشئون العالم وموجوداته، وما يتعلق بها من كون وفساد وحدوث بنفس علمه بذاته.

وهو يرى الله منزه عن المكان والزمان لأنه لا يتعلق بما هو مقيد ومنحصر، وليس هناك استحالة فى أن يشمل علم الله كل الآنات، وجميع الأمكنة. ويحيط بها إحاطه لا متناهيه وهذا يعنى أن الله سبحانه علم كل شئ على نحو ما يعلم ذاته، وتم هذا العلم بالكل جملة وتفصيلا وفى نفس الوقت.

فليس مستحيلا على الله أن يخلق تصورا كاملا لكل أحداث العالم دفعة واحدة

---

(١) اعجاز البيان، ص٤٦.

خلقا علميا، وليس فى هذا بالنسبة له جلّ شأنه زمانا انقضى أو زمان قائم، أو زمان سوف يكون فمثل هذا التقسيم متعلق بمفهوم البشر للزمان، وهو المفهوم الناشئ عن خطأ الاعتقاد بوجود الله فى الزمان مع أنه جلّ شأنه منزه عن هذا تماما، كذلك فهو مفهوم متعلق بالأعتقاد بأن وجود الأشياء لاحق على الإحداث العينى لها وهو ما يرفضه القونوى لأن الزمان عنده لا يلحق بالأشياء فى الحضرة العلمية الثبوتية.

والقونوى يرى أن علم الحق نفسه بنفسه باعتبار العلم والمعلوم والعالم يكون مصاحبا لامتياز العلم عن الذات امتيازا نسبيا من حيث الوحدانية لا من حيث الأحدية.

وعلم الله بالعالم لا يوجب كثرة فى ذاته، إنما توجد الكثرة بما يلحق العلم من الألوان والمراتب التى يتعين بها، أى أن الكثرة تلحق بالكل العلمى ولا تلحق بالذات، وقد وجدت هذه الفكرة عند «ابن سينا» و«الفارابى»[1] من قبل.

والقونوى يرفض امكان حدوث جديد فى العلم لأن من شأن هذا أن يلحق بالله صفه «الجهل»[2] ببعض المعلومات وهو ما يتنافى مع اطلاق العلم وأزليته – والقول به باطل.

(١) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، ص. ص٥٦٢، ٥٦٣.
(٢) راجع أسرار السرور فى شرح نصوص القونوى، ورقة ١٢.

الفصل الرابع
الإنسان الكامل

١- تمهيد
٢- حقيقة الإنسان الكامل
٣- نشأة الإنسان الكامل
أ- الأمر الإلهي الكمالي
ب- مولد الإنسان الكامل
جـ- وفاة الإنسان الكامل
٤- الحقيقة المحمدية
٥- وظائف الإنسان الكامل: الوجودية والعرفانية والأخلاقية
أ- الوظيفة الوجودية
ب- الوظيفة العرفانية
جـ- الوظيفة الأخلاقية



الفصل الرابع
الإنسان الكامل

تمهيد، حقيقة الانسان الكامل، نشأة الانسان الكامل، مولده، وفاته، نظرية القونوى فى الحقيقة المحمدية، الوظيفة الوجودية للانسان الكامل، الوظيفة العرفانية للانسان الكامل، الوظيفة الخلقية للانسان الكامل، مذهب القونوى بين غيره من مذاهب فلاسفة الصوفية.

(١) تمهيد:

تعرضنا فيما سبق لمرتبة الاحدية الذاتية المعروفة بمرتبة احدية الجمع والوجود، كما أشرنا إلى الأهمية البالغة لهذه المرتبة، الأمر الذى استحقت معه العديد من الأسماء الجامعة. فهى إلى جانب كونها مرتبة جامعة لكل ما يليها من أمهات الحقائق المختصة بالرتبة الكمالية مرتبة الذات. وحقيقة الحقائق المختصة بالإنسان الكامل، ويعرفها «القونوى» باعتبارها المصدر والأصل الجامع لأحوال الكمل من الناس، والحقيقة الكلية التى تكون كل أحوال الكمل رقائقها وصور أحكامها التفصيلية[١].

وبالإضافة إلى ما سبق فإن هذه المرتبة هى المختصة باسم الحق جل شأنه «الله»[٢] وهو الإسم الذاتى الذى به تعين الإنسان الكامل.

ذلك أنه لما كان كل موجود من أفراد الموجودات يستند فى صدوره عن الحق إلى إسم من أسماء الله، ويتعين به، وينضاف إليه، فإن الإنسان الكامل يتعين باعتباره أكمل موجود، فلا يجوز إلا أن يتعين بأسمى المراتب، وأخص الأسماء.

---

(١) أنظر مفتاح الغيب، ص١٢١.
(٢) أنظر مفتاح الغيب، ص١٢١.

ويقتضينا البحث فى الإنسان الكامل أن نجيب على مجموعة مر الأسئلة الهامة التى استهل بها «القونوى»[١] بحثه فى هذا الموضوع فى كتابه «مفتاح الغيب» فهو يتساءل ما حقيقة الإنسان الكامل، وبم وجد، وفيم وجد، وكيف وجد، وما غايته، وما الذى يراد منه مطلقا من حيث الإرادة الكلية[٢]؟

وفى محاولة للإجابة على هذه التساؤلات سوف نتبين معا أن حقيقة «الإنسان الكامل عبارة عن نسبة تعينه فى علم الحق أزلا، وأن له بكل مرتبة من المراتب ارتباطا ذاتيا ونسبيا، وهو أيضا مجلى للحق وبه يظهر من حيث أسماؤه وصفاته، وهو القطب الذى اختص بما لم يختص به غيره من الكمال، وهو قد يكون نبيا أو وليا من الأولياء، ثم أن أكمل هؤلاء الكُمل هو «النبى محمد صلى الله عليه وسلم»، والمقصود بمحمد هنا الروح المحمدية أو الحقيقة المحمدية التى هى المظهر الأكمل للذات.

وسوف يتضح لنا أن القونوى ينظر للإنسان الكامل على أنه أشبه ما يكون بالماهية الكلية التى تنطوى فى وعيها على كل ما هو إلهى قديم، وكل ما هو مخلوق حادث. وبالإضافة إلى كون الإنسان الأكمل متمثل فى الحقيقة المحمدية فهو أيضا ظاهر فى آدم باعتباره صورة علم الحق بالعالم، والمخلوق على صورة ربه.

وينفرد القونوى لنفسه بنظرية خاصة فى نشأة الإنسان الكامل الذى يترقى فى المراتب الكونية إلى أن يتحقق بالصفات التى تؤهله للكمال[٣]، ولا تتأتى صفات الكمال للإنسان إلا إذا عبر المراتب واجتاز معراج التحليل الذى يعد من وجهة نظر القونوى سلما ارتقائيا يقوده فى النهاية إلى مرتبة الأكملية، فقد شاءت قدره الله أن

---

(١) أنظر مفتاح الغيب، ص١٣١.

(٢) مفتاح الغيب، ص١٣٠.

(٣) مفتاح الغيب، ص١٤٠، ومعراج التحليل هو إصطلاح أطلقه القونوى على المرحلة الثانية من نشأة الإنسان الكامل أو بمعنى آخر مرحلة الأمر الإلهى الخاص بالإنسان الكامل - فرحلة عودة الأمر الإلهى إلى الحضرة الإلهية مقترنة بتخلى الكامل عن كل ما تلبس به من أحكام فى رحلة النزول.
مفتاح الغيب، ص١٤٠، ١٤١.

يمر الأمر الإلهى المعنى بإيجاد الإنسان الكامل بمجموعة من المراتب النازلة من الرتبة العلمية، مارا بالحضرة العمائية، فمقام القلم الأعلى ، ثم بقية المراتب المجتمعة كلها فى الإنسان الكامل. ومرور الأمر الإلهى على المراتب يجعله متلبسا بأحكامها. وفى رحلة العودة ينسلخ الأمر الإلهى عما يلبس به من الأحكام فى رحلة النزول. وفى معراج الصعود قد يتعرض الأمر الإلهى للكثير من العوائق التى تحول بينه وبين الوصول إلى منتهى كماله.

والقونوى وهو يقدم لنا كيفية موت الإنسان الكامل يعرض نظرية متكاملة فى النشأة الأخروية التى تعنى عنده نوعا من الحياة ينشأ من صور أحوال الخلق ومن بعض تصوراتهم وإعمالهم وصفاتهم، وهى حياة برزخية تنشأ بعد الموت كتلك التى يختص بها الله أرواح الشهداء كما قدمنا آنفا.

ثم أننا سوف نتبين أن نظرية القونوى فى الحقيقة المحمدية ما هى إلا امتداد طبيعى لنظريته فى الإنسان الكامل، وسوف نرى أن «محمدا» قد حل محل آدم فى نظرية الإنسان الكامل، وسنتبين أيضا اعتقاد القونوى بأزلية النور المحمدى وظهوره بصورة آدم ، ثم بصورة كل نبى بعده.

وسوف نتبين أيضا أن الوظيفة الوجودية للإنسان الكامل تعنى أنه الواسطة بين الله والعالم. وهو مرآة الحضرتين الإلهية والكونية بل هو حقيقة كونية جامعة، وهو ما يعنى مطابقة الحقيقة الإلهية لحقيقة الإنسان الكامل، أو إن شئنا قلنا إن حقيقة الإنسان الكامل مماثلة للهوية الذاتية فى كل أحكامها وجميع صفاتها. وسنرى أن مثل هذه الصفات التى اختص بها الإنسان الكامل قد مكنته بالقيام بالعديد من الوظائف الوجودية والعرفانية والأخلاقية، وهو ما سنتعرض له فيما بعد.

كما أننا سنتعرف على أوجه الشبه والخلاف بين القونوى وغيره من فلاسفة الصوفية، وسنستخلص أهم المميزات والخصائص التى انفرد بها القونوى فى صياغته لنظريته فى الإنسان الكامل ، وسنرى أن من أهم هذه الأمور أن يتحول معراج الانسان الكامل الذى ظهر فى الفكر الفارسى وفكر اخوان الصفا كخطين متناقضين

أحدهما هابط والآخر صاعد إلى دائرة كمالية وجودية ينتهى أولها عند آخرها. كذلك سوف نلمس رفض القونوى القول بنظرية فى تناسخ الأرواح - واستبدالها بما عرف عنده بالنشأة البرزخية بعد الموت، وسنخلص إلى حقيقة على درجة كبيرة من الأهمية وهى المتعلقة بما شاع بين المفكرين من أن «عبد الكريم الجيلى» هو المعمق الحقيقى لفلسفة ابن عربى وصاحب النظرية المتكاملة فى الإنسان الكامل، وهو ما سنثبت مجافاته للحقيقة لما لاحظناه من أن معظم الأسس والمصطلحات التى على أساسها قدم القونوى البناء الفلسفى لنظريته فى الإنسان الكامل قد تكررت عند «عبد الكريم الجيلى» بنفس معانيها تقريبا وعلى أساسها أقام بناءه الفلسفى ونظريته فى الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية.

على أننا لا نغفل أن المنبع الخصيب الذى كان أساسا أستمد منه كل من القونوى والجيلى مصطلحهما الفلسفى هو الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى وإن كان الجيلى فيما يبدو لنا متأثرا إلى حد بعيد بالقونوى.

وسوف نتبين ذلك من الصفحات التالية.

(٢) حقيقة الإنسان الكامل:

عندما يتحدث القونوى عن حقيقة الإنسان الكامل إنما يجيب على عدد من الأسئلة استهلها بقوله : ترى ما حقيقة الإنسان الكامل؟ وفيما وجد؟ وما منزلته؟ وتوضح إجابات القونوى أن حقيقة الإنسان الكامل شأنها شأن جميع حقائق الموجودات عبارة عن نسبة تعينه فى علم الحق أزلا، وكذلك ارتباطه بأمهات المراتب وتعينه بها، لذلك كان الإنسان باعتباره انسانا حقيقة غيبية علمية من ناحية، ومن ناحية أخرى له مظهره الشهودى، كما أن منه ما يظهر فى المراتب الأصلية، ومنه ما يظهر فى المناسبات الصورية والطبيعية والجسمانية، فهو الجامع لعالم الغيب وعالم الشهادة، لذلك يقول القونوى : «إن الإنسان كان عينا، فصار وصفا، ثم صار خلقا وسوى، حتى وصف سر الحق المودع فيه بصفات الخلق وسمى بإسمه»[1].

وهكذا يبدو الإنسان الكامل فى فكر القونوى مؤهلا كى يوصف بصفات الحق وصفات الخلق، فقد جمع فى عين واحدة الحضرة الإلهية والحضرة الكونية، كما جمع كل المراتب سواء كانت كونية أو وجودية، وسواء كانت فى العلم أو فى العين، فهو حق وخلق، وهو غيب وشهادة وهو حقيقة علمية أزلية ووجود عرضى ظاهر بصورة الأفراد الكُمل من بنى البشر.

والجانب الغيبى من الإنسان الكامل يستند إلى الاسم «الباطن» من أسماء الحق كاستناد ما خفى من العالم إليه. وأما الجانب الشهودى فيستند إلى الاسم «الظاهر» من أسماء الحق كإستناد ما ظهر من العالم إليه، وإلى هذا يشير القونوى بقوله : «إن حقيقة الإنسان وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة متميزة فى علم الحق من حيث أن علمه عين ذاته، فهو تعين فى باطن الحق سبحانه أزلى، وتشخص معنوى له بكل مرتبة ارتباط ذاتى ونسبى عارض.... ويضيف القونوى – وإلى الاسم الظاهر والمفصل تستند صورة عالم الشهادة كاستناد ما خفى من العالم إلى الاسم الباطن[2].

---

(١) رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٦٤.
(٢) مفتاح الغيب، ص١٣٦، ١٣٧.

ولم كان الأمر كذلك كان شأن الإنسان الكامل أن يكون حقيقة جامعة لكل ما ظهر وبطن. كذلك كان من الإحاطة بحيث يحتوى كل سر إلهى ويجمع فى ذاته كل مرتبة، فهو خزانة أسرار الكون على مقتضى الارتسام العلمى الأزلى، وهو المظهر المشهود لما بطن من حقائق الغيب والوجود، أو كما يقول القونوى : «هو نسخة جامعة كل أمر – وصورة وجوده خزانة حاوية كل سر، ودائرة محيطة من حيث المعنى والصورة والمرتبة لكل شئ»[١].

ولهذا اختص القونوى الإنسان الكامل بمرتبة أحدية الجمع وهى المرتبة التى تجمع بين الوحدة والكثرة بلا إسقاطها ولا اثباتها كما قدمنا فى الفصل الأول، وهى مرتبة الذات المختصة بحقيقة الحقائق والحقيقة الإنسانية الكمالية وكذا الحقيقة الآدمية – يقول القونوى : «وأما المختص بالإنسان من كونه إنسانا إن كان من الكمل فله أحدية الجمع»[٢] . وهى المرتبة المحيطة بكل المراتب الروحانية والملكوتية، وهى المجلى الأتم لجميع الأسماء والصفات.

ولقد اتضح لنا أن عبد الكريم الجيلى كان متأثرا فى كثير من جوانب نظريته فى الإنسان الكامل بصدر الدين القونوى خصوصا عندما يقول «إنه – أى الإنسان الكامل – هو الجامع للحقائق الخلقية والحقائق الخلقية جملة وتفصيلا. حكما ووجودا بالذات والصفات، لزوما وعرضا حقيقة ومجازا، وكل ما رأيته أو سمعته فى الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان الكامل واسم لحقيقة من حقائق الإنسان، فالإنسان هو الحق وهو الذات وهو الصفات وهو العرش وهو الكرسى وهو القلم ... وهو الحق وهو الخلق وهو القديم وهو الحادث»[٣] .

ثم إن القونوى يرى الإنسان الكامل قطبا اختص بما لم يختص به غيره من

---

(١) مفتاح الغيب، ص٩٩.

(٢) مفتاح الغيب، ص١٧١ – وأما حقيقة الحقائق، فهى الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق، وتسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود .
راجع اصطلاحات الصوفية للقاشانى، مادة حقيقة الحقائق.

(٣) مراتب الوجود، مخطوطة الظاهرية، ورقة ١٥ .

الكمـال، وهو قـد يكون نبيـا أو وليـا من الأوليـاء أو أحـد الأكـابر من ورثة الأنبيـاء والأولياء، وأكملهم جميعا «النبي محمد صلى الله عليه وسلم».

والمظهر الأكمل لهؤلاء الكُمل على الإطلاق هو الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدى[1] الذى هو المظهر الأكمل للذات الإلهية، وهو حقيقة قديمة جامعة تشتمل فى داخلها كل الكُمل من الأنبياء باعتبارهم تعينات الأسماء الإلهية[2].

ومن هنا نتبين أن نظرية الإنسان الكامل عند القونوى ما هى إلا إمتداد لنظريات المسلمين فى القطب والحقيقة المحمدية، كما نتبين أن الإنسان الكامل الذى هو الحقيقة الكلية الجامعة لا يدل إلا على الحقيقة المحمدية، وقد وجد هذا المعنى عند ابن عربى وابن الفارض[3] من قبل. ومن هذه الزاوية ينظر القونوى إلى الإنسان الكامل باعتباره أشبه ما يكون بالماهية الكلية التى تنطوى فى وعيها على كل ما هو إلهى قديم، كل ما هو مخلوق حادث فهو إذن كامل من الناحيتين اللاهوتية والناسوتية. حتى أننا يمكننا القول إن الله والعالم والإنسان كلها فى جوهرها ومضمونها شئ واحد تماما، على نحو ما يقرر «هانز هينرش شيدر»[4] فى معرض حديثه عن نظرية ابن عربى فى الإنسان الكامل.

وفى هذا المعنى يطلق القونوى أسماء متعددة تختص بوصف الحقيقة الكلية المحمدية الآدمية الجامعة، فهى «الجمعية الإنسانية»[5]، وحقيقة الحقائق[6]، والكتاب الجامع[7].

---

(١) أنظر أسرار السرور، ورقة ٦٩.
(٢) الرسالة التوجيهيه، ورقة ٥٠، ومفتاح الغيب ص١٤٧.
(٣) راجع ابن الفارض والحب الإلهى، ص.ص ٣٥٥، ٣٥٦.
(٤) هانز هينرش شيدر، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين.
كتاب الإنسان الكامل فى الإسلام، ص٤٩.
(٥) النصوص، ص١٧.
(٦) أسرار السرور، ورقة ٦٣.
(٧) الفكوك، ورقة ٥٨.

وتشير هذه المصطلحات فى معظمها إلى الجانب الجامع والباطن فى الحقيقة الإنسانية الكمالية، إلا أن هناك مصطلحا آخر على جانب كبير من الأهمية يشير به القونوى إلى الناحيتين الغيبية والشهودية فى الإنسان الكامل وهو مصطلح «الكلمة» الذى يعنى عنده الوجود المنبسط على الماهيات القابلة والظاهرة، وهو عطاء صادر عن الحق بمقتضى ذاته. ومن ناحية أخرى فهى تعنى الإنسان الحقيقى الذى آدم على صورته[1].

وهكذا يظهر الإنسان الكامل فى فكر القونوى ذا جانبين، أحدهما يتعلق بالجانب الغيبى القديم، والآخر يشير كما قدمنا آنفا إلى تعيّنه وظهوره فى الأفراد من الكُمل، الذين وجدوا منذ آدم، وظهروا فى كل زمان بصورة نبى أو ولى - وهو ما أشار إليه د. محمد مصطفى حلمى[2] باعتباره القطب الحسى المختلف عن القطب المعنوى عند جميعهم.

وإذا كان الأمر كذلك فقد تبين أن للقونوى مذهبا فى الإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية يسير جنبا إلى جنب مع مذهبه فى الوحدة الوجودية ومرتبة الذات الإلهية، ووحدتها التى استوعبت كل الذوات، لذلك يصف القونوى الإنسان الكامل بإعتباره ممثلا للعالم فى وحدته، وهو أيضا أعلى المراتب الوجودية، الذى لا تتم الدائرة الوجودية إلا به، وهو آخر ما ظهر وأتمه وأجمعه[3].

والقونوى يصل بالكامل إلى الحد الذى يسبغ عليه معنى إلهيا، يقول الفنارى موضحا ما يعنيه القونوى بذلك «أن العالم والإنسان صورة الحق وأن لا فرق بينهما إلا بالجمع والتفصيل[4]»، وهو ترديد لما قدمه ابن عربى، من أن «الإنسان الكامل كون جامع، أو هو عين جلاء مرآة العالم»[5].

---

(١) راجع الفكوك، ورقة ٥٩.
(٢) ابن الفارض والحب الإلهى، راجع ص ٣٥٥، ٣٥٦.
(٣) راجع شرح مفتاح الغيب، ص١٨٤، ١٨٥.
(٤) مصباح الأنس، ص٢٧٦.
(٥) فصوص الحكم، ص٨، ١٤.

بل ينظر القونوى إلى آدم باعتباره صورة علم الحق بالعالم، ونظرا لأن الله خلقه على صورته، فإن صورة آدم هى ظاهر العالم، وباطنه باطن العالم(١).

وهكذا تحولت نظرية الحلاج فى اللاهوت والناسوت بإعتبارهما طبيعتين لا تتحدان إلى وجهين لحقيقة واحدة، ظاهرها الخلق وباطنها الحق كما قدمنا – وهى نفس النتيجة التى توصل إليها هانز هينرش من قبل حين قال إن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية ليستا بعد إلا المظهرين المتماثلين لمذهب فى الواحديه، أو الوجهين السرمدين لحقيقة واقعة مطلقة واحدة بعينها(٢).

وهكذا يظهر آدم فى فكر القونوى بإعتباره صورة الإنسانية وخليفة الله فى أرضه، كما وأن الحقيقة الآدمية باقية تتكرر فى كل ذرية آدم باعتبارهم أشخاص الإنسان الكلى، وأفراد الحقيقة الإنسانية.

ومن ثم تعتمد نظرية القونوى على محاور ثلاثة تعد جماعا لما جاء فى النظريات السابقة عليه ابتداء من اخوان الصفا وحتى ابن عربى. فهى أولا نظرية فى الإنسان الكامل أو الحقيقة الإنسانية الكاملة المسماه حقيقة الحقائق.

وهى ثانيا نظرية فى الحقيقة المحمدية الأزلية أو الروح المحمدى الذى هو المظهر الأكمل للذات الإلهية.

وهى ثالثا نظرية فى الإنسان الكلى الذى هو آدم، أو صورة الحقيقة الإنسانية التى لا يتأتى الوصول إليها إلا من خلال معراج لا يجتازه إلا الأنبياء والأولياء، وهو المعراج الذى أشرنا إليه فيما سبق وأسماه القونوى معراج التحليل – وهو الطريق الموصول والسلم الصاعد إلى أعلى درجات الكمال، وهو المعراج الذى يترقى فيه الأمر الألهى المعنى بالايجاد والكمال نزولا من الغيب إلى الشهادة، ثم صعودا إلى أعلى مراتب الكمال بالانسلاخ عما تلبس به فى رحلة مجيئه إلى هذا العالم.

---

(١) راجع النفحات الإلهية، ورقة ٩٨، ٩٩.

(٢) نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، ص٥٢.

(٣) نشأة الإنسان الكامل:

(أ) الأمر الإلهى الكمالى:

يرى القونوى أن إيجاد إنسان كامل رهن بالأمر الإلهى المعنى بالإيجاد، ذلك الأمر المعنى بابراز المعلومات من العالم الغيبى إلى العالم العينى على المقتضى العلمى، وهو بذلك يرجع فكرة الكمال فى أصلها إلى وجود أمر إلهى معنى بالكمال ووجود إنسان كامل فى العلم الإلهى الغيبى، فإذا ما صدر الأمر الإلهى المعنى بالكمال إلى حقيقة الإنسان الكامل العلمية استجابت تلك الحقيقة للأمر وتحققت بالوجود، أو انتقلت من شيئية ثبوتها إلى شيئية وجودها[(١)].

ومن هذا المنطلق شغل القونوى نفسه بمحاولة جادة لمتابعة رحلة الأمر الإلهى المعنى بالكمال ابتداء من وجوده العلمى الغيبى وحتى يتحقق ظاهرا فى إنسان كامل.

لذلك يمكن أن نتساءل عن الكيفية التى يتحقق بها وجود الإنسان الكامل، وكيف تتحول الحقيقة الإنسانية الكمالية إلى إنسان كامل ظاهر فى نبى من الأنبياء أو ولى من الأولياء؟ ثم كيف يمكن للأمر الإلهى المتحقق فى إنسان كامل أن يعاود صعوده متجها إلى أعلى مراتب الكمال؟

وفى الإجابة على هذه الأسئلة ينفرد هذا الصوفى المتفلسف بنظرية خاصة فى نشأة الإنسان الكامل وترقية فى المراتب إلى أن يصل إلى أعلى المراتب الكونية ويصير بنفسه بصيرا ، أو على حد تعبير شارح مفتاح الغيب : «يتحقق بالمرتبة التى يصبح فيها الباطن الحق عين ظاهر الإنسان الكامل، والظاهر الحق عين باطن الإنسان الكامل»[(٢)].

---

(١) راجع فى معنى أمر الإيجاد والتأثير الايجادى ص١٢٠ من هذا البحث ، كذلك راجع ص٨٥ من نفس البحث للوقوف على معنى شيئية الثبوت وشيئية الوجود.

(٢) شرح مفاتيح الغيب، ورقة ١٩٤ .

ولكى يصل الأمر الإلهى منتهى كماله فإنه يبدو وكأنه يسلك إتجاهين متناقضين - اتجاهاً هابطا من حضرة الثبوت إلى حضرة الوجود، وإتجاها صاعدا من حضرة الشهادة إلى حضرة الغيب حيث يعاود تحققه بمرتبة الأكملية أو الوصول إلى مرتبة كماله أو مرتبة تأنيسه[١]. يعنى مرتبة حقيقته الإنسانية الكمالية المتعينة فى العلم الإلهى الأزلى - والقونوى يعبر عن هذه النظرية باستخدام مصطلح فلسفى يبدو جديدا هو «معراج التحليل».

ومعراج التحليل كما أشرنا إليه من قبل هو معراج الإنسان الكامل فى رحلة ترقيه فى المراتب، فقد شاءت قدرة الله أن يمر الأمر الإلهى المعنى بالكمال، وبإيجاد إنسان كامل بمجموعة من المراتب الهابطة والتى تمر بالحضرة العمائية بإعتبارها أول تجلى للذات، ثم بمقام القلم الأعلى، ثم باللوح المحفوظ فعالم الطبيعة الذى يتعلق بعالم المثال المتوسط بين عالم الأرواح وعالم الأجسام التى تأتى تحت عالم المعانى من حيث الرتبة... وهكذا[٢].

ومرور الأمر الإلهى على المراتب فى طريق النزول يكون سببا فى تلبسه بما يمر عليه من أحكامها، فمروره على مرتبة الأرواح مثلا تصبغه بالروحانية، ومروره على مرتبة المثال تصبغه بالمثالية، وهكذا فعند كل مرتبة يتلبس بحكمها ويتلون بلونها. يقول القونوى : «وتمر مراتب استجلاء الكمال لنفسه من حضرة الجمع والوجود إلى العرش إلى السموات إلى العناصر إلى المولدات إلى حين تكون النطفة ووقوعها فى الرحم[٣] على حد تعبيره ولا يزال الأمر كذلك إلى أن يتم اكتماله ونشأته النشأة الأولى بعد تنقله فى المراتب، ذلك التنقل الذى يخرجه من وجوده العلمى إلى وجوده العينى، فإذا ما تم له ذلك عاود الصعود مرة أخرى ، وهذا الصعود يعنى اتجاه الأمر الإلهى نحو حقيقته الكلية الجامعة بعد الإنسلاخ عما تلبس به حال مروره على

(١) رسالة التوجه، ورقة ٦١.
(٢) راجع شرح مفتاح الغيب، ورقة ١٤.
(٣) مفتاح الغيب، ص١٣٨.

المراتب فى رحلة النزول ويطلق عليه القونوى اصطلاح «العروج»[1] وهو الإنسلاخ المعنوى الذى يكون للعارفين فى سيرهم قبل وصولهم إلى درجة تمام الكمال - وهو المعراج الخاص بالأكبار من أهل الله[2].

وهكذا يفهم القونوى معراج التحليل على أساس أن الأمر الإلهى يتحلل من كل ما تلبس به فى رحلة نزوله، فيترك عند كل حضرة الجزء الذى أخذ بحكم الإرتباط والتعشق الذى يربط بين الكامل والحق، فإذا ما وصل إلى الحضرة الإلهية بعد قطع كامل التحليل - فإنه لا يبقى معه إلا السر الإلهى المودع فيه، وهى عودة الفرع إلى أصله، والجزء إلى الكل - يقول القونوى : «ولا يزال - الأمر الإلهى المعنى بالكمال - دائم التنقل، ثم يعاود عروجه بالإنسلاخ للتركيب المعنوى الثانى الذى يكون للعارفين فى سيرهم قبل الفتح - ويسمى معراج التحليل من أجل أنه - أى الكامل يسير نحو العالم العلوى فلا يمر من حيث مفارقته الأرض باسطقس ولا حضرة ولا فلك إلا ويترك عنده الجزء المناسب الذى أخذه حال مجيئه الأول - فعلم قوله تعالى : «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» - وهذا الترك عبارة عن اعراض روحه عن ذلك الجزء والتعشق بتدبيره، وضعف حكم المناسبة التى كانت بينه وبين ذلك الشئ بغلبة حكم الإرتباط الذاتى بينه وبين الحق[3].

والقونوى فى هذا يتأول الآية القرآنية تأويلا خاصا يتوافق ونظريته فى العروج إلى مرتبة الكمال إلى حيث السر الإلهى الذى هو حقيقة الإنسان الكامل.

وهذا المعراج لا يبدو بعيدا عن الأثر الفارسى الذى ظهر فى فكر الشاعر الفارسى «محمود شبسترى» والذى تحدث عن معراج الإنسان الكامل بين خطين متناقضين أو على حد تعبيره «بين خطين متعاكسين - فالإنسان الكامل يسلك الطريق المزدوج ويخترقه نازلا إلى عالم الكثرة والتعدد حتى يبلغ أعمق عمائقه، ثم صاعدا إلى النور والوحدة الإلهية[4].

---

(١) مفتاح الغيب، ص١٤٠. (٢) مفتاح الغيب، ص١٤٠.
(٣) مفتاح الغيب، ص١٤٠ - والآية من سورة النساء رقم ٥٨.
(٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص١٧٠

ثم إننا نلمح آثار هذا المعراج الكمالى فى فكر كل من ابن عربى والجيلى أيضا، لكن القونوى أثر ألا يقف عند حد القول بالمعراج ذو الخطين المتعاكسين، وانما جعل من معراج الكامل دائرة متكاملة تنتهى عند بدايتها وتبدأ عند نهايتها، وهى فى مجموعها تمثل المراتب الصاعدة نحو مرتبة الكمال – مرتبة ترتيبا دائريا يتفاوت طبقا لدرجة قربها أو بعدها عن حقيقة الحقائق «يقول القونوى» : فالأمر دائرة والسير دورى لا خطى، فمن قدر له إتمامها – يعنى اتمام الدائرة – تم له السلوك وكمل[1].

وهذا يعنى أن أول درجات الكمال متصل بآخرها، وآخر المقامات متصل بأولها وأن هناك من الكمل من يقف فى أول الدائرة الكمالية، وهناك من يقف عند منتصفها، وهناك من يقف على قمتها.

ويشير القونوى إلى هؤلاء الذين لم يتمكنوا من قطع كامل الدائرة بالآية الكريمة: «لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين»[2].

وأما الذين قدر لهم اتمام دائرة الكمال فهم الذين قال الله فى حقهم «فلهم أجر غير ممنون»[3].

وأصحاب الدرجة الأولى من مقام الكمال الواقفون فى أول الدائرة الكمالية هم هؤلاء الذين كان الحق لهم سمعا وبصرا، وأما الدرجة الوسطى من الدائرة الخاصة بمن كان للحق سمعا وبصرا، وأما الدرجة الأخيرة فى سلم الكمال فحكمها الخروج عن أحكام التعينات حيث لا حصر ولا تقيد فى زمان أو مكان – يقول القونوى: «وأهل الدرجة الأولى من مقام الكمال من كان الحق سمعه وبصره – كما ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم – وأوسطه من كان الحق يسمع به ويبصر به وينطق، وإليه الإشارة بقوله : إن الله تعالى قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده، وآخر درجات الكمال... الخروج عن حكم التعينات»[4].

---

(١) مفتاح الغيب، ص١٥٣.
(٢) سورة التين – الآية ٥ – راجع مفتاح الغيب ص١٥٣.
(٣) سورة التين – الآية ٦ – راجع مفتاح الغيب ص١٥٣.
(٤) مفتاح الغيب، ص١٥٤

وفي هذا إشارة إلى أن الولي أو العارف السائر على طريق الكمال يكون من المتحققين بالرتبة الكمالية، ومن المتضمنين في سلك الكُمل إذا عم حكم شهوده جميع المقامات والأطوار التي مر عليها سواء كان ذلك في مرتبة الأمر الإلهي المعنى بالكمال أو في سائر المراتب الوجودية علوا وسفلا[1] على حد تعبير القونوي، ولما كان الأمر كذلك كانت دائرة الشهود ودائرة الوجود بالنسبة للإنسان الكامل هي مما لا يقف حيالها قيد مكاني أو زماني «فالجنة لا تسع إنسانا كاملا ولا غير الجنة، فإن الكُمل منزهون عن الحصر والقيود والأمكنة كسيدهم، بل هم معه أينما كان، وحيث لا أين ولا جرم ولا بعد ولا حجاب ولا انتقال لحكم وقت من الأوقات والأسماء والصفات»[2].

ويعلق شارح مفتاح الغيب على ذلك بقوله :«وطالما أن المولى غير متحيز ولا متقيد بمكان دون غيره، بل مع كل شئ ووسع كل شئ رحمة وعلما، ووجوده وعلمه لا يتعدد في حضرة أحديته فإن الكامل يكون نسخة مطابقة لمولاه»[3].

والواصلون إلى هذه المرحلة هم الواصلون إلى «القطبية» كما يقول نيكلسون، وريسبروك وأندرهل – وهي المرحلة التي يكون فيها الإنسان مركز الوجود الروحي[4].

ومرحلة وصول الإنسان إلى أعلى درجات الكمال هي تلك التي يصبح فيها الإنسان إنسانا إلهيا. أو كونيا، فيكون في كل الأمكنة دون أن تحويه، ويرتوى من كل الآبار دون أن ترويه، ثم أن مأواه إلى الله وله كل المأوى. كما يعتقد «النفري»[5].

---

(١) مفتاح الغيب، ص١٥٥.

(٢) القونوي، النصوص، ص٥٤، ٥٥.

(٣) الفناري، مصباح الأنس، ص٢٧٥.

(4) E. Underhill; Introduction to Mysticism, London 1950. p. 522. The Mystical of Islam; p. 155.

(5) The Mystical of Islam; p. 164.

ونحن واجدون كثيرا من أوجه الشبه بين هذه الآراء وما يعتقده القونوى فى الإنسان الإلهى الكامل، أو الإنسان الواصل إلى مرتبة الأكملية التى هى فوق مقام الكمال.

(ب) مولد الإنسان الكامل

إن مولد الإنسان الكامل ونشأته رهن بطهارة الأصل وكمال المرتبة - وتبدأ نشأة الإنسان الكامل كما أوضحنا آنفا بالأمر الإلهى المعنى بالإيجاد والكمال. هذا الأمر هو مخرج الإنسان من وجوده الغيبى إلى وجوده العينى على المقتضى العلمى. وهو عندما يقع فى العناصر الطبيعية يتخذ طريقه خلالها، متنقلا بينها، ومتدرجا فى الرتبة من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى. فهو يظهر أولا فى أكمل نوع من أنواع النباتات التى تتناسب مع درجته وروحانيته ومقامه. ثم يقضى الأمر الإلهى أن يتناول صورة هذا النبات أحد الابوين اللذين شاء الحق أن يكونا واسطة إيجاده، فإذا تحول هذا النبات إلى غذاء ثم دم ثم منى ارتقى من الرتبة النباتية والجمادية إلى الرتبة الحيوانية، ثم عندما ينتقل هذا الأمر من الصلب إلى الرحمن يكون هذا إيذانا بظهور حكم الاسم الجامع، أو ميلاد إنسان كامل. يقول القونوى: «فيظهر أولا فى أكمل نوع من النبات الموجود فى الموضع المناسب لروحانيته - يقصد الأمر الإلهى - ومقامه، أو فى الموضع الذى فيه سكن أبويه - إشارة إلى مرتبة الأبوين - فيفيض الحق له من شاء فيأخذ ذلك النبات فيوصله إلى الأبوين أو أحدهما، أو يأخذه الأبوين إبتداء، فيتناولان صورة ذلك النبات فى الوقت المناسب لمرتبته ومرتبة الأمر الذى جاء مدرجا فيه وبموجب حكم الاسم الدهر فى العوالم التى مر بها، ثم يستحيل هذا النبات غذاءا كليوسا - يعنى منهضما - ثم دما ثم منيا متصلا بجسد الأبوين اتصال ارتقاء من الرتبة النباتية والجمادية إلى الرتبة الحيوانية حتى يتعين وينتقل مادة صورته من الصلب إلى الرحم، وذلك أول التعين الجمعى الظاهر منه، وأول ظهور حكم الاسم الجامع»[1]. وهذا يشير إلى أن الأمر الإلهى المعنى بإيجاد

(١) مفتاح الغيب، ص ص ١٤٢، ١٤٣.

الإنسان الكامل إنما يمر فى طريقين صاعدين، برغم أن أحد الطريقين هابط من حضرة الأمر الأعلى إلى حيث يتعين فى العناصر الطبيعية على اختلاف مستوياتها الإرتقائية، إلى أن يتم ظهوره بحكم الاسم الجامع، ومن ثم يعاود الصعود إلى حيث السر الإلهى الجامع وهو الصعود الثانى. والميلاد الحقيقى للإنسان الكامل يكون فى اللحظة التى يتم فيها تعين الأمر الإلهى فى الرحم وهو الإيذان بتحول الأمر من مرتبة الغيب إلى مرتبة الشهادة وهو الميلاد الفعلى، وهو تأويل القونوى لقوله تعالى «ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى»[1] وقوله جل شأنه «وهو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء»[2] ، ثم قوله :«وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع، قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون»[3] .

والآية الأخيرة يتأولها القونوى على اعتبار أن المستقر هو صلب الرجل حيث يستقر الأمر الإلهى، والمستودع هو رحم المرأة المعنى بالمحافظة على الأمر الإلهى الذى ينتقل من المستقر إلى المستودع حيث ينشأ الكامل، ويبرز من الغيب إلى الشهادة ويستمر فى الترقى حتى يبلغ درجة الكمال، يقول : «فمبدأ الاستقرار فى الرحم وما قبل ذلك فمختص بمقام الاستيداع – ثم ينشئ فى الرحم وينتقل على الوجه المعلوم المذكور فى علم الرسوم، إلى أن يبرز فى عالم الشهادة ويترقى حتى يبلغ درجة الكمال»[4] .

ولا تسير رحلة الترقى إلى درجة الكمال سيرا منتظما فى كل الأحوال وإنما هناك من العوائق ما قد يحول بين الأمر الإلهى المختص بالإيجاد والكمال ووصوله فى الوقت المناسب لمرتبة القابل أولا، ثم رتبة الأمر الحامل له ثانيا فيفسد، وتفسير هذا أنه

---

(١) سورة الحج، الآية ٥.
(٢) سورة آل عمران، الآية ٦ .
(٣) سورة الانعام، الآيات ٨ ، ٩
(٤) مفتاح الغيب، ص١٤٨ .

قد يحدث أن يتصل الأمر الإلهى بقابل ردئ بعيد عن الإعتدال فيتم فساده سواء كان ذلك فى المرتبة النباتية أو الحيوانية، ففساد القابل يعنى فساد الأمر الكمالى وتوقفه عن متابعة رحلة كماله.

ومن ناحية أخرى قد لا يصادف الأمر الإلهى ما ينقله من مرتبة إلى مرتبة، أو أنه قد يعود إلى الرتبة الأدنى مرارا وتكرارا قبل أن ينتقل إلى الرتبة الإنسانية، وهذا أيضا يعوق الأمر عن الوصول إلى مرتبة الكمال وتزداد درجة فساد الأمر الإلهى بمقدار خروجه وعودته من وإلى المرتبة الأدنى مرارا. كما أن درجة الفساد تتزايد بمقدار ما يتلبس به أثناء مروره على المراتب، بل وبما يتلبس بالمراتب نفسها من أحكام - يقول القونوى : «وبمقدار ما يكثر ولوجه وخروجه يقصد الأمر الإلهى ويكثر تصادمه بالقوى والخواص المودعة فى المراتب التى تمر عليها والمواد التى يتلبس بها بالفساد والتكرار، يكتسب الكيفيات المعنوية المودعة فيما ذكرنا - فان كان الغالب من الجملة حكم المحمود منها والمناسب انتفع بها ولكن بعد كلفة ومجاهدة، وان كانت الأغلبية فى الحكم لغير المحمود قل علمه وتذكره لمراتب وجوده بل ربما خفى عليه ذلك بالكلية»[1].

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل أن درجة الفساد التى تلحق «بالأمر الإلهى الإيجادى» تزيد أو تنقص بمقدار درجة بعده أو قربه من السر الإلهى الذى هو حقيقته الثابتة فى العلم الإلهى أزلا وأبدا على وتيرة واحدة - يقول : «والسر الإلهى المكنى عنه بمقدم الصدق وبالعناية الأزلية وبرزة التجلى ونحو ذلك... هو الأصل فى ذلك فمتى لم يصبغ بأحكام المراتب انصباغا يوجب خفاء سر الأحدية.. كانت الغلبة للسر الأحدى والبرزهةالمنبه عليها وإلى ذلك الإشارة بقوله : والله غالب على أمره - ومتى حجب انصباغ أحكام المراتب والحضرات ذلك السر الإلهى المذكور وحكمه كان الأثر لأغلبها حكمه[2]، وفى هذا إشارة إلى أن كل متجلى إنما يظهر

---

(١) مفتاح الغيب، ص١٤٤.

(٢) مفتاح الغيب، ص ص ١٤٤، ١٤٥.

بحسب المتجلى له، وبحسب المرتبة التى يقع فيها التجلى، وكذلك بحسب الوقت والحال والموطن فلكل شأنه فى الأمر الإلهى.

وهكذا تكون ولادة الإنسان الكامل عن أمر إلهى أريد له الوصول إلى مرتبة الكمال فتنقى من العوارض والمفاسد، وأرتقى المراتب فى طريق صعوده إلى حقيقته التى هى عينه الثابتة، وترك عند كل حضرة من الحضرات ومرتبة من المراتب كل ما تلبس به من الاحكام والشئون فى رحلة نزوله إلى أن وصل تمام كماله.

ويحدد القونوى عمرا زمنيا يراه مناسبا لتكامل نشاة إنسان كامل فى الأربعين من عمره، فان اكتمل قبل ذلك كان كماله نسبيا، وان اكتمل بعد هذا بعام واحد كان هذا يعنى وصوله إلى تمام كماله ، يقول القونوى: «ينتهى تكامل نشأته يقصد الإنسان الكامل فى أول يوم أو ساعة من سنة احدى وأربعين من سنى عمره، أو سنة أربعين، وقد ينتهى قبل ذلك إلى درجة كمال نسبى[1] ويتدرج الإنسان الكامل فى الصعود طبقا لمعراج روحانى – متدرج فى الأمر الوارد من حضرة الغيب إلى الحضرة العمائية إلى مقام القلم الأعلى أو العقل الكلى، ثم إلى اللوح، فمرتبة الطبيعة، ثم إلى عالم المثال، وهو العالم الذى يتوسط عالم الأرواح وعالم الأجسام المحسوسة، ثم ينزل إلى الهيولى، فمرتبة الجسم الكلى الذى تعين فيه العرش المحيط والإنسان، وبالوصول إلى هذه المرحلة تتم ولادته»[2].

وهذا النوع من الولادة يطلق عليه القونوى اصطلاح «الولادة عن النكاح الأول والثانى[3] فإذا كان النكاح الأول هو انتقال الأمر الإلهى فى المراتب إلى أن يستقر فى مستودعه، فان النكاح الثانى هو اندماج الأمر الكمالى فى الأمر الإلهى الكلى إندماج الجزء فى الكل، فإذا ما تم له هذا الإندماج سار فى السموات وتنقل فى

(١) مفتاح الغيب، ص١٤٢.
(٢) مفتاح الغيب، ص١٤٢.
(٣) مفتاح الغيب، ص١٤٢

المراتب مرتبة بعد أخرى طبقا لدرجة تعيّنه فى علم الحق وكذلك طبقا لمرتبة التعين وأوليته التى منحته رجحان وجوده على غيره من حيث أسبقية الأمر الإلهى، فإذا ما وصل إلى مرتبة المولدات كان هذا إيذانا باتخاذه طريقه نحو الكمال وهو طريق دائرى يمر فيه الأمر الإلهى فى دورة متكاملة هبوطا وصعودا ، وصعودا صعوديا. فالأمر الإلهى يظل متنقلا فى المراتب محفوظا بالعناية طالما كان معنيا بالكمال.

كذلك ينتقل فى المولدات والعناصر، وينتقل أيضا فى السموات والعقول متخذا طريقا صاعدا فى كل الأحوال ويسميه القونوى طريق السير الأحدى ، إشارة إلى انتقاله فى المراتب والمولدات مرتبة بعد مرتبة دونما ازدواج، وهذا هو نفس معراج التحليل المنوه عنه سابقا.

موت الإنسان الكامل:

يحدد القونوى الطريقة التى يموت بها الإنسان الكامل على ثلاثة أوجه، وهى على النحو التالى:

أولا: عندما يمتلئ الوعاء القابل للمدد الإلهى الحافظ لبقاء الكامل ويصبح غير قادر على قبول هذا المدد، ويفقد استعداده لقبوله، يكون هذا إيذانا بانتقال المدد إلى إنسان آخر، وهو موت الانسان الكامل الذى يعنى فى الوقت نفسه الحياة لغيره، أو للآخر الذى انتقل إليه المدد الإلهى.

ثانيا: يموت الانسان الكامل عندما تتغير طبيعة المدد الإلهى الذى به بقاؤه، فيأتى منافيا أو مخالفا لما كان يتلقاه القابل، فيمتنع عن قبوله، فيكون موت الانسان الكامل نتيجة لهذا التغير.

وأخيرا فقد يكون موت الإنسان الكامل ناتجا عن حدوث غفلة توجب انقطاع المدد الإلهى، بمعنى أن الأمر الإلهى الحامل للمدد يعمد إلى الغفلة عن التوجه إلى القابل، فتكون هذه الغفلة من نوع الأمر القاضى بموت الإنسان الكامل يقول

القونوى : «والإماتة من الميت بقتل كان أو غيره يكون بأحد أمور ثلاث، أما بقطع المدد الذى به بقاء ذلك الموجود. لاطلاع الميت على امتلاء وعاء استعداده وقبوله، فينتقل ذلك المدد إلى غيره فيصير عين امداد ذلك الغير هو عين قطع ذلك المدد منه فيهلك، وقد يكون الهلاك بالامداد المنافى.. وقد يكون لغفله من المدد الكامل توجب الإعراض وإنقطاع الالتفات للبقاء، وكذا من دون الكامل من الائمة والأوتاد[1].

وبموت الانسان الكامل يعود لينشأ نشأة أخروية برزخية بينما ينتقل المدد الذى كان به بقاؤه إلى إنسان آخر فيكون له حياة أو كمال أو الأمرين معا يقول القونوى: «ثم تنحل جملة تركيبه – يقصد الانسان الكامل – بالموت المعلوم حتى ينشأ النشأة الأخروية»[2].

والقونوى وهو يعرض نظريته فى النشأة الأخروية يتنبه إلى أنه من الممكن تأويلها على أنها نظرية فى تناسخ الأرواح، فيسرع إلى نفى هذه الشبهة عن نفسه، ويفرق بين تناسخ الأرواح[3] فى الدنيا على ما هو معلوم، فى الفلسفة الهندية، واليونانية والمانوية وبعض الفرق الإسلامية، والنشأة البرزخية بعد الموت – والتى تعنى نوع من الحياة ينشأ من صور أحوال الخلق ومن بعض أعمالهم وتصوراتهم، وصفاتهم، وهى مماثلة للحياة البرزخية التى يحياها الشهداء بعد الموت – وهذا هو تأويل القونوى لقوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتهم الله من فضله»[4] . والحياة المقصودة هنا ليست هى الحياة

---

(١) النفحات الإلهية،

(٢) مفتاح الغيب، ص١٤٠، ١٤١.

(٣) راجع أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، مصر ١٩٨٢، جـ٢، ص. ص٢٣٩، ٢٤٠ وهو يقدم شرحا وافيا لنظرية تناسخ الأرواح.

(٤) شرح مفتاح الغيب، ورقة ١٦٠
والآيات من سورة ال عمران ١٦٩، ١٧٠

العنصرية التى تعنى أن النفوس لا تموت، وأنها تتردد فى صور مختلفة، وهى لا تعنى انتقال الأرواح بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى، وإنما هى حياة معنوية برزخية تمثل أحوال الخلق وأعمالهم كما قدمنا.

يقول شارح مفتاح الغيب : «وليس هذا بالمسخ أو التناسخ فإن القائلون بهذا زاعمون أنه فى الدنيا – يريد النشأة العنصرية – وهذا إنما هو فى البرزخ بعد الموت»[1].

والمسخ كما يعرفه بعض المتكلمين هو أن يمسخ الناس قردة وخنازير مثلا، وأما التناسخ كما جاء عند الهنود وما نقله «البيرونى»[2] عنهم فهو تردد النفوس الباقية فى الأجسام البالية والصور المختلفة، وهى معانى لم يقصد القونوى إلى أى منها، وإنما هو يقصد أن الإنسان الكامل قد ينشأ نشأة برزخية لا تتأتى له من أحوال الناس وأفعالهم – وهى تابعة للنشأة العنصرية[3] بمعنى أن الإنسان أينما كان وكيفما كان لا يعرى بصفة مطلقة عن مزاجه العنصرى بل لابد له منه، لأنه لا غنى له عن مظهر من مظاهر الإنسان التى لا تعرى عن حكم الطبيعة.

وموت الإنسان الكامل لا يحدث إلا طبقا لإرادته الخاصة لأنه لا قدرة لأحد أن يميته، فالموت اختيار له لا اختيار عليه يقول القونوى : «لا يموت إنسان فى العالم إلا والحق يميته بإنسان، أى يجعل سبحانه سبب موته إنسانا آخر لا محاله، تباعدا من حيث الصورة أم اقترابا، إلا الكامل فإنه لا قدرة لأحد عليه إلا الله تعالى، وموته باختياره»[4].

وقد يدعونا هذا إلى الاعتقاد بأن القونوى يميل إلى توحيد الإرادتين الإلهية

---

(١) شرح مفتاح الغيب، ورقة ١٥٦.
(٢) ضحى الإسلام، جـ١، ص٢٣٩، ٢٤٠.
(٣) اعجاز البيان، ص١٩٥.
(٤) النفحات الإلهية، ورقة ٦٧.

والبشرية، أو أنه يميل إلى القول بامكانية تعارض الإرادتين، أو أن إرادة الإنسان الكامل تقف فى مواجهة الإرادة الإلهية فهذا كله مرفوض، فالإنسان الكامل عندما يعمل لاختيار الموت إنما يكون هذا عن إرادة إلهية سابقة، «وما إرادة الكامل إلا مرآة إرادة ربه التى تعينت فى عمله منذ الأزل. بل ان الكامل هو مرآة الحضرتين الإلهية والكونية»[1].

ونظرا لأن محمدا صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الأكمل على الحقيقة - فلا عجب أن يختار الرفيق الأعلى وهو على فراش الموت فهو أكمل أفراد الإنسان الكامل على نحو ما يعتقد القونوى، والعفيف التلمسانى وابن عربى من قبل[2] كما قدمنا.

ويؤكد الفنارى شارح مفتاح الغيب هذا الجانب الوجودى فى فكر القونوى بقوله: «لا عجب أن يكون العبد على خلق مولاه»[3].

وسوف نعود لمناقشة هذا الجانب عند الحديث عن الحقيقة المحمدية وصلتها بنظرية الإنسان الكامل.

(٤) الحقيقة المحمدية:

تبينا فيما تقدم أن نظرية القونوى فى الإنسان الكامل لا تنفصل عن نظريته فى الحقيقة المحمدية، فقد حل محمد محل آدم فى النظرية.

والقونوى إذ يتحدث عن محمد لا يقف عند حد الشخصية الإنسانية المعروفة لنا تاريخيا بالنبى محمد صلى الله عليه وسلم إنما هو يتجاوز هذا إلى ناحية أخرى

---

(١) راجع النصوص، ص٣٢، والنفحات ص٦٧.

(2) R.A. Nicholson; Studies in Islamic Mysticism; Cambridge; 1921; p.p. 92- 150. See The mystics of Islam p. 165. See too C.Field; Mystics and Saints of Islam: London; 1940; p.p. 175 - 176.

(٣) مصباح الأنس، ص٢٧٥، مفتاح الغيب، ص١٧٢.

ميتافيزيقية، اذ أنه يتحدث عن الحقيقة المحمدية أو الكلمة الإلهية الجامعة، أو ما يشير إليه بالحقيقة الكلية المنفصلة عن أفرادها والمتعينة أزلا بالعلم الإلهي، والتي هي جماع الأسماء والصفات الإلهية[1] .وأما محمد البشر فقد اختص بما اختص به كافة الأنبياء من قبله - إذ أنه أوتي علم الأولين والآخرين، وانفرد بكونه النبي الخاتم الذي جعلت له الأرض مسجدا وترابها طهورا[2].

والقونوي في هذا متفق مع أستاذه «ابن عربي»[3] بل هو يعتقد بأزلية الوجود المحمدي الذي ظهر بصورة آدم ظهورا حسيا، ثم بصورة كل نبي من بعده إلى أن ظهر في صورة النبي الخاتم باعتباره «كلمة جامعة» لكل من جاء قبله من الأنبياء.

ويربط القونوي بين آدم باعتباره أول ظهور للإنسان الكامل «ومحمد الرسول» باعتباره آخر أكمل صور الكُمل من الأنبياء وورثتهم فيقول «بحرك الله من آدم»[4] مشيرا بذلك إلى أوليته من حيث الحقيقة العلمية، وآخريته من حيث الظهور في صورة كل نبي إلى أن ظهر في صورة خاتم الأنبياء.

وعلى هذا النحو يبدو محمد بداية ونهاية. فهو بداية باعتباره حقيقة علمية، ونهاية باعتباره نبي بشر، ورسول مرسل، لذلك كله يراه القونوي مبدأ الحياة في الكون، وحقيقة الحقائق الجامعة لكل ما ظهر وبطن، وله مرتبة «العماء» التي هي مركز الدائرة الكونية وحيث تستقر الصورة الآدمية الجامعة[5].

على أن القونوي وهو يتحدث عن الحقيقة المحمدية إنما كان كأستاذه الذي لم يكتف كغيره من الصوفية بتسميتها بإسم واحد. بل أطلق عليها العديد من الأسماء التي تشير في نهاية المطاف إلى اعتبار حقيقته جامعة للأسماء والصفات الإلهية ولها

---

(١) راجع الفكوك، ورقة ٥٨، ٥٩، وكذلك فك ختم الفصل المحمدي ورقة ٨٢، ٨٣.
(٢) الفكوك، الورقة ٨٣.
(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه. ص. ص١٥٩، ١٦٠.
(٤) الفكوك، ورقة ٥٨.
(٥) مفتاح الغيب، ص١٦٦.

الإحاطة والأولية. فهو يسميها الكلمة، وأم الكتاب، والعقل الأول، وحقيقة الحقائق والروح المحمدى، والقلم الأعلى[1]. فهى الكلمة بإعتبار ما لها من مرتبة جامعة لما تقدمها من الأنبياء والأولياء. وهى «أم الكتاب» لاشتمالها على جميع الأحكام والشئون والأسرار الإلهية، وهى «العقل الأول» الذى يحوى جميع الحقائق بشكل مجمل غير مفصل، ثم هى «القلم الأعلى» الذى يفصل المجمل فى العقل الأول بما يسطره فى اللوح المحفوظ ، وهو من هذا الوجه يسمى «النفس المحمدية». وهى «الروح المحمدية» عندما يكون حكم التجلى الأحدى السارى فى الوجود منسوبا إلى العقل الأول.

يقول التبريزى فى شرح النصوص: «إن مبدأ تعيّن أرواح الكاملين أم الكتاب، والمراد به العقل الأول، باعتبار أخذه الوجود والعلم مجملا بلا واسطة، وقيل يراد به الحضرة الإلهية لأنه أصل الكتب الإلهية ومبدأ تعين بعضها علما ووجودا متوحدا «ذات القلم الأعلى المسمى بالعقل الأول، والروح الكلى، وللقلم الأعلى وجوه معنوية، أخذه العلم والوجود مجملا بلا واسطة وبه يسمى العقل الأول، والثانى تفصيل ما يأخذه مجملا فى اللوح بحكم – أكتب علمى فى خلقى – وبه يسمى القلم الأعلى وهذا الوجه منه هو النفس المحمدية المشار إليه بقوله صلى الله عليه وسلم : والذى نفس محمد بيده، والثالث كونه حاملا حكم التجلى ومنسوبا إلى مظهريته فى نفسه، وهو حقيقة الروح المحمدى الأعظم»[2].

ثم إن محمدا النبى المرسل هو أكمل الرسل وخاتمهم، وهو غير الحقيقة المحمدية القديمة باعتباره حادثا، وهو إمام الكاملين ومثلهم الأعلى، وغايتهم فى الكمال أو كما يقول القونوى : «هو مفتاح قفل الإنشاء وخاتم دورة السيادة والإعتلاء، ... وسيد الأنبياء»[3].

---

(١) راجع النصوص، ص١٧، والفكوك، ص٥٨.

(٢) أسرار السرور، ورقة ٦٨

(٣) رسالة التوجه الأعلى فى السلوك، ورقة ٥.

راجع أيضا رسالة القونوى إلى نصير الدين الطوسى، ورقة ٣٣.

ويبدو أن تعدد المصطلحات التى يستخدمها القونوى ليدل بها على «الحقيقة المحمدية راجع إلى أنه يستسقى مصطلحه الفلسفى من أستاذه «إبن عربى» الذى كان أعلم بالعديد من المذاهب الفلسفية، وأعرف باصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين وغير الاسلاميين... فالكلمة التى قال بها فليون اليهودى وفلاسفة المسيحيين، والعقل الأول الذى قال به أفلوطين والإسماعيلية الباطنية نجدهما ونجد غيرهما عند إبن عربى، ومن ثم عند تلميذه صدر الدين القونوى من بعده[١].

والقونوى شأن العديد من فلاسفة الصوفية. يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية، وهو إذ يفعل ذلك إنما يقصد الجمع مع باطن الحقيقة المحمدية لا ظاهرها المتمثل فى النبوة، سواء كانت نبوة محمد، أو نبوة غيره من الأنبياء، أو بمعنى آخر. فان الجمع المقصود هنا هو اتحاد الحقيقة الأزلية الخاصة بالقونوى بالحقيقة المحمدية فى مرتبة أحدية الجمع الجامعة للحقائق العلوية والسفلية، والتى اجتاز القونوى معراج التحليل فى سبيل الوصول إليها والتحقق بها - يقول : «فلم أزل ارتقى أسباب التنعيم فى درجات التعديل والتقريب، ومنازل ولوجى عليك وتعرفك بى وبك وبكل شيئ إلى وإليك، حتى مررت على مراتب الأفعال والصفات والأسماء الاتية فى أكمل الحضرات وأعلاها، ورزقتنى بكليات أسرار المعاصى والطاعات[٢].

وهكذا يؤكد القونوى أن الحقيقة المحمدية هى المبدأ الذى يستمد منه كل علم إلهى، وأنها مصدر الكمال الذى منه يستمد الأنبياء والأولياء كمالهم منذ آدم وحتى آخر إنسان كامل على الأرض على نحو ما يعتقد. وعلى ذلك فمن النتائج المسلم بها أن الله عندما يتجلى فى أى مخلوق من مخلوقاته فى بعض صفاته، فهو يتجلى فى الإنسان الكامل بكل صفاته، وهكذا يصبح الحق والخلق عينا واحدة فى صورة الإنسان الكامل - يقول القونوى بلسان الجمع: «ثم إنك جعلت ظاهر صورتك منى

---

(١) راجع ابن الفارض والحب الالهى، ص٣٥٨ ، كذلك انظر التعليق على مادة. ابن عربى فى دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الأول بالهامش، تعليق الدكتور أبو العلا عفيفى من ص٢٣١، إلى ٢٣٧.

(٢) نفثة مصدور وتحفة مشكور، ورقة ٣٣.

من حيث الجمع وعاء لغيب نور ذاتك المطلق وبساطتك، فلهذا ظهر بى سر جمعك واحاطتك ذلك أول الأمر وآخره، وباطنه المجمل وظاهره»[1].

لذلك كان الإنسان الكامل هو المراد لعينه وليس باعتباره وسيلة لغاية أشرف منه، وإنما هو مراد الحق باعتباره الغاية التى يسعى إليها ليتجلى بها ويظهر، فهو المقصود مباشرة، وكل قصد آخر لم يكن الا تابعا للقصد الأول، ويشير القونوى إلى ذلك بقوله : «وإنما كان الإنسان الكامل هو المراد من أجل أنه مجلى تام يظهر الحق به من حيث ذاته، وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه»[2].

فهو إذن الإنسا أو الكون الجامع الصغير الذى تحقق به الوجود فى أسمى معانيه وأشمل معانيه، وهو الحقيقة المحمدية التى لها السبق من حيث الوجود، ثم هو الحقيقة الإنسانية الإلهية الكمالية المتأخرة فى الوجود عن الحقيقة المحمدية لقوله صلى الله عليه وسلم :«كنت نبيا وآدم بين الماء والطين» كما جاء فى مفتاح الغيب»[3].

ولكن القدم الذى يسبغه القونوى على الروح المحمدى يظل قدم نسبى إذا ما قورن بالقدم الخاص بالذات الإلهية، كذلك هو قدم نسبى إذا ما نظرنا إليه فى دائرة العلم الإلهى. بالمقارنة بالحقيقة الأدمية.

فكأن القونوى وهو يتحدث عن «الحقيقة المحمدية» أو الحقيقة الإنسانية الكمالية إنما يشير إلى مبدأ كلى عام يسرى فى الوجود بأسره[4]. وفى هذا يقترب القونوى من مفهوم ابن عربى «للقطب» باعتباره قوة عاقلة سارية فى الوجود بأسره، لا باعتباره وليا من الأولياء أو نبيا من الأنبياء كما ينظر باقى الصوفية إليه[5].

---

(١) نفثه مصدور وتحفه مشكور، ورقة ٢٩.

(٢) النصوص، ص٣١.

(٣) مفتاح الغيب، ص١٤٧.

(٤) مفتاح الغيب، ص١٩٤.

(٥) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، نظريات الإسلاميين فى الكلمة «بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول، سنة ١٩٣٤، المجلد الأول، ص٧٠.

والحديث عن «حقيقة الحقائق» أو العقل الكلى الذى قدمنا باعتبارهما أسماء أخرى للحقيقة المحمدية لا ينفصل عن الحديث عن نظريات الإسلاميين فى الكلمة[1]. وهى النظرية التى تنظر إلى حقيقة الحقائق باعتبارها «الحق» متجليا لنفسه فى صورة العالم المعقول، وأما الحقيقة المحمدية فهى مصدر كل وحى والهام للأنبياء والأولياء على السواء، وهى تساوى القطب عند الصوفية، والإمام المعصوم عند الإسماعلية والقرامطة[2].

وعلى هذا النحو يجمع القونوى للحقيقة المحمدية كل الصفات والخصائص التى سبقه إليها أستاذه من قبل، وكذلك كل الخصائص التى شاع استخدامها عند الفلاسفة الإسلاميين، كما يربط بينها وبين نظريته فى الإنسان الكامل ربطا وثيقا بحيث لا يمكن النظر إليها باستقلال عن هذه النظرية.

(٥) وظائف الإنسان الكامل الوجودية والعرفانية والأخلاقية:

(أ) الوظيفة الوجودية للإنسان الكامل:

تبينا فيما تقدم أن القونوى يضع الإنسان الكامل فى أعلى المراتب الوجودية وهى مرتبة الجمع والوجود، كما أوضحنا أن التعريفات قد تعددت فى وصف هذه الحضرة، ولاحظنا أن القونوى نفسه يشير بكل إسم من أسماء هذه الحضرة إلى أحد الوظائف الوجودية التى اختص بها الإنسان الكامل كحقيقة إلهية علمية غيبية من ناحية ،ومن ناحية أخرى باعتبار تعينه الذى يظهر فى أفراد النوع الإنسانى بصفة خاصة فى الأنبياء والأولياء وورثتهم.

على أن من المهم أن نفهم الوظيفة الوجودية للإنسان الكامل فى ضوء معنى

---

(١) نفس المصدر السابق، ويراجع أيضا تعليق الدكتور عفيفى على مادة ابن عربى بدائرة المعارف الإسلامية.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور) من أين استقى محى الدين إبن عربى فلسفته بحث منشور بمجلة كلية الآداب ١٩٣٣، المجلد الأول، ص٣٨، ٣٩.

الخلق أو الإيجاد أو ما يطلق عليه القونوى – التأثير الإيجادى – الذى يعنى عنده ظهور الموجودات العينى على المقتضى العلمى – وهو ما يشير إلى انتقال الأشياء من صورها السابقة فى العلم إلى وجودها اللاحق – أو هو انتقالها من إرتسام علمى – أو من لا موجود ولا معدوم ولا منهما معا – إلى وجود عينى كما أوضحنا آنفا.

وعلى ضوء هذه المفاهيم يمكن أن نفهم أن القونوى عندما يتحدث عن «الحقيقة الإنسانية الكمالية»[1] كمسمى من مسميات حقيقة الإنسان الكامل إنما يسند إليها جميع الأحكام الإلهية والصفات الحقيقية من ناحية، ومن ناحية أخرى ينسب إليها النسب الكونية الإمكانية، ثم هى تمثل فى نفس الوقت النسبة المعقولة لأحدية جمع هذه الأحكام سواء كانت متعلقة بعالم الغيب أو عالم الشهادة.

فإذا أسمى حقيقة الإنسان الكامل «مرآة الحضرتين»[2] كان معنى ذلك أنها مرتبة صورة الحق والإنسان الكامل دون أى أثر للتعدد أو التبعيض، وهى أيضا الحد الفاصل بين ما تعين من الحق وما لم يتعين منه، كما أنها المرتبة التى اختص بها آدم باعتباره أول تعّين للإنسان الكامل وكذلك باعتباره نسخة جامعة لباطن العالم وظاهره.

ثم أن الإنسان الكامل هو علة العالم وسبب ظهوره وهو الغاية التى يسعى إليها الكون ليظهر بها – يقول القونوى : «الإنسان هو العلة الغائية المقصودة من الكون وفتحه تحصيله والإنسان يستجلى هذا الأمر فى ذاته»[3].

---

(١) اعجاز البيان، ص٢٤٦.

(٢) اعجاز البيان، ص٢٤٦، وأما مصطلح المرأة فيطلق على عدة نواحى وجودية «فمرأة الكون» تعبر عن الوجود المطلق الوحدانى لأن الأكوان وأوصافها وأحكامها لم تظهر إلا فيه ومرآة الوجود إشارة إلى التعينات المنسوبة إلى الشئون الباطنة التى صورها الأكوان وأما «مرآة الحضرتين» فهو الإنسان الكامل المختص بحضرة الوجوب وحضرة الإمكان ويشار اليه أيضا باعتباره «مرآة الحضرة الإلهية لأنه مظهر الذات مع جميع الأسماء – راجع اصطلاحات الصوفية للقاشانى، مادة مرآة.

(٣) مفتاح الغيب، ص١٣٥.

وليس هذا المعنى ببعيد عما يقول به الشيخ الأكبر ابن عربى الذى يرى - أن الإنسان الكامل علة العالم وسببه، لأنه الواسطة فى خلق العالم وظهوره كما يعتقد الأستاذ الدكتور المرحوم أبو العلا عفيفى[1] - الذى يفهم العلة هنا على وجهين، أولا، العلة بمعنى أنها تدور مع المعلول وجودا وعدما، فإذا وجد الإنسان الكامل الذى من أجله ظهر الحق فى صورة العالم وجد العالم، فإذا تغيرت الإرادة الالهية فلم يرد الحق أن يعرف لوقف تجليه فى صور الموجودات أياًكان نوعها وهذا معناه فناء العالم.

ثانيا، العلة بمعنى أن الإنسان الكامل هو الحافظ للعالم والمبقى على نظامه بمعنى أن قوة كونية تدبر شئون العالم فلها إذن صفة الخلق والحفظ - وهو ما يشير إليه القونوى بحضرة الامكان التى هى ظل الوجود الحق الذى يظهر من نوره الذاتى[2].

ولكل ما تقدم نستطيع القول أن القونوى ينظر إلى الإنسان الكامل باعتباره برزخا بين حضرتين، جامعا لمرتبتين من المراتب الجامعة، ومحيطا بعالمين.

فأما الحضرتين فهما الحضرة الإلهية أو حضرة الوجوب وحضرة الإمكان، وأما المرتبتين فمرتبة الأحدية ومرتبة الواحدية والمجموعتان فى مرتبة أحدية الجمع والوجود، وأما العالمين فعالم الغيب أو «العلم» وعالم الشهادة أو «العين».

وكل طرف من هذه الأطراف يختص بما يليق به من الوظائف الوجودية، فالطرف الأول من هذه الثنائية يعبر دائما عن الغيب والبطون والوحدة والكلية والإحاطة والجمع. وأما الطرف الثانى فيعبر عن الظهور والتعدد والإمكان والتجلى فى صور الأسماء والصفات.

يقول القونوى : «تتوحد عين الإنسان الكامل وأحواله فى البرزخ المسمى

---

(١) نظريات الإسلاميين فى الكلمة، بحث الأستاذ الدكتور المرحوم أبو العلا عفيفى، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد ١٩٣٤ المجلد الثانى الجزء الأول، ص. ص٦٥، ٦٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٦٦.

بحضرة أحدية الجمع وتظهر متعددة فى الحضرة الكونية التى هى عبارة عن أحد وجهى حضرة أحدية الجمع المشتمل على صور كثيرة، فإن هذه الحضرات هى مقام الكمال الظاهر بالإنسان الكامل، ومرآة لغيب الذات»[1]. وإلى جانب ما تقدم يسبغ القنوى العديد من السمات الميتافيزيقية والوظائف الوجودية على الإنسان الكامل الذى يعده علامة على أن كل موجود متوجه إلى أصله الإلهى فى الثبوت العلمى الغيبى الذى يتعين من مطلق غيب الذات بواسطة المرآة الكمالية الإنسانية ويظهر على صفحتها ومن هذه السمات ما يأتى:

١- ان الإنسان الكامل هو الحقيقة الجامعة للكون فى نفسه، وهو العالم الصغير عندما يكون فردا من أفراد البشر وهو العالم الكبير عندما يعبر عن الحقيقة الإلهية الإنسانية فأحد وجهى هذه الحقيقة تمثل باطن الحق الغيبى والوجه الآخر يمثل ظاهره الوجودى الكونى يقول القونوى: «فظاهر الحق باطن الإنسان الكامل، والباطن الحق عين ظاهر الكامل، والظاهر الحق هو الوجود الكونى وأما الباطن الحق فهو حقيقة الإنسان الكامل»[2].

٢- ان ارتقاء الإنسان عبر مراتب الأكملية ينتهى به إلى مرتبة جامعة لكل المراتب، بل هو يتجاوز أى مراتب الكمال ليصل إلى مرتبة يتولى فيها الحق عنه القيام بكل وظائفه. وفى هذا يقول القونوى : «فإن إرتقى - يقصد الإنسان الكامل - بعد التحقق بالكمال فى درجات الأكملية، وجاوز مقام الكمال من حيث تعينه ، حجبه الحق بذاته عن خلقه، وقام عنه بسائر وظائفه ولوازمه، وانضاف إلى الحق سبحانه ما كان من قبل ينضاف إلى ما من شأنه ما ذكر من العلم والعمل وغيرهما من الأوصاف والآثار واستقر هو فى غيب ربه فى مرآته، فيظن أنه قد رؤى، ويشهد

---

(١) اعجاز البيان، ص٢٤٥.

(٢) راجع شرح مفتاح الغيب، ورقة ١٩٤.

الآثار تصدر ظاهرا من حيث الصورة التى كانت تضاف إليه من قبل، فيظن أنها هو»[1]. وفى هذا ما يشير إلى تبدل كل صفة من صفات العبد إلى صفة من صفات الرب واسم من اسمائه ، وتحول الإنسان الكامل إلى كائن إلهى منزه عن الحصر فى الأمكنة أو الخضوع لجريان الزمان، وهو ما يؤكد لدينا فكرة أن الإنسان الإلهى قد تعمقت فى نظرية القونوى.

٣- ولما كانت حقيقة الإنسان الكامل على هذا النحو مماثلة للهوية الذاتية فى كل أحكامها وجميع صفاتها، بل وفى كل ما ينضاف إليها أو ينتفى عنها - كان هذا يعنى أن كل ما يمكن الحكم به على حقيقة الإنسان باعتباره الوجه المقابل للحق يحكم به على الحضرة الإلهية - وما يحكم به على كونية الإنسان الكامل يحكم به على العالم. وفى هذا المعنى يقول القونوى : «والمحكوم به على كونية الإنسان الكامل جمعا واجمالا محكوم به على العالم بأسره تعديدا وتفصيلا، كما أن المحكوم به على حقيقة الكامل محكوم به على الحضرة الإلهية»[2].

٤- يستطيع الإنسان الكامل الاجتماع بمن شاء من الأحياء منهم أو الأموات فى كل زمان ومكان، ذلك أنه يعرف مقام استقرار من يريد الإجتماع به، فإذا كان من الأحياء فإنه يجتمع بالصورة التى له باعتبار أنه لا يخلق عالما ولا حضرة ولا موطنا إلا ويبقى حكم تصرفه المطلق فى ذلك العالم بمرتبته الجامعة. ثم أن أثر الحق ومدده من حيث الموطن والحضرة التى تلبس بها يظل ساريا فى الإنسان الكامل باعتباره حق، بما يتيح له فى كل موطن ومقام صورة تناسب الموطن والمقام - وتمكنه من الإجتماع بمن شاء الاجتماع به لأنه يجمع فى حقيقته الجامعة كل العوالم.

كما يستطيع الكامل الإجتماع بأرواح من شاء من الأموات أيضا، وذلك لأنه

---

(١) مفتاح الغيب، ص١٩٢.
(٢) مفتاح الغيب، ص١٩٤.

قادر على أن ينشأ من باطنه صورة مثالية تناسب المقام والمحل الذى فيه مستقر الروح المطلوبة، ثم يستدعى صاحبها فيأتى طوعا أو كرها لدرجته ومقامه، فإذا كان الاستدعاء لإنسان كامل كان الشأن للأتم كمالا - يقول القونوى :«ومن علاماته يقصد الإنسان الكامل - تمكنه من الاجتماع بمن شاء من الخلق الأحياء منهم والأموات متى عينه الحق له، ويكون ذلك على ضربين، الواحد أنه ينظر مستقر من يريد الاجتماع به فيتلبس بالصورة التى له فى ذلك المقام والعالم، فإن له فى كل موطن ومقام صورة تناسب الموطن والمقام، ثم يجتمع به، فإذا انتهى حكم قصده من ذلك الاجتماع نزل على الرقيقة الرابطة بين تلك الصورة وبين صورته الجامعة، والضرب الآخر هو أنه متى أراد الإجتماع بأحد ولو كان فى الأموات، نظر إلى المقام الذى قبض فيه وإلى مستقره من البرازخ، فأنشأ من باطنه صورة روحانية مثالية وأسراها على الرقيقة المثبتة للمناسبة الرابطة بينه وبين ذلك المقام والمحل، وأستدعى المطلوب حضوره فينزل إليه طوعا إن كان عارفا بكماله وله السراح فى حبوس البرازخ، ويأتيه فى صورة روحانية مثالية يقتضيها حاله وإن كان من محابيس البرازخ نزل قهرا ... وإن كان الأمر بين كاملين فالشأن بحسب الأقوى منهما»[1].

والقونوى يستند فى هذا إلى تأويله للآية الكريمة: «وسئل من أرسلنا من قبلك من رسلنا»[2] فلو لم يكن النبى قادرا على الاجتماع بمن شاء ، لما أمر بسؤال السابقين من الرسل. بمعنى أن الأمر الإلهى ما كان يمكن أن يوجه إلى النبى محمد صلى الله عليه وسلم ما لم تتوفر لديه القدرة على استحضار أرواح السابقين من الرسل وقتما شاء. يقول القونوى : «فإنه لو لم يتمكن من الإجتماع بمن أمر الرسول منه ما أمر»[3].

(١) مفتاح الغيب، ص١٩٥.

(٢) مفتاح الغيب، ص١٩٤، ١٩٥ والآية ٤٥ من سورة الزخرف.

(٣) مفتاح الغيب، ص١٩٥.

وهكذا تبدو الوظيفة الوجودية للإنسان الكامل عند القونوى متمثلة فى وجهيها الميتافيزيقى الغيبى، والامكانى الكونى.

كما يظهر آدم صاحب صورة كمالية مثلى اجتمعت لها كل الكمالات سواء كانت مادية أو روحية وسواء كانت معنوية أو حسية، واجتمع له كذلك كمال الأسماء والصفات، كما اجتمع له الكمال من حيث القدم والحدث، ومن حيث احتوائه للحقائق الحقية والحقائق الخلقية، وباعتباره المجلى المحيط والمرآة التى ظهر الحق على صفحتها، وهو أيضا صورة جامعة للإنسانية وخليفة الله فى أرضه ومن بعده ذريته من بنى آدم وهم الذين يخلفونه من حيث الكمال، فصورة آدم هى الصورة المثلى لكل من جاء بعده من البشر[١].

وهكذا تبدو فكرة الإنسان المثالى أو الحقيقة الآدمية فى فكر القونوى كامتداد لنظرية إخوان الصفا فى عقيدتهم فى الإنسان المطلق[٢] الذى هو خليفة الله فى أرضه منذ خلق آدم أبو البشر إلى يوم القيامة الكبرى، وهو النفس الإنسانية الموجودة فى كل أشخاص الناس لقوله جل شأنه : «وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة»[٣].

ورغم أن نظرية القونوى فى الإنسان الكامل قد بلغت أعلى مستوى من التكامل من الناحية الفلسفية، إلا أن هناك من ينسب إلى الجيلى أنه أول من عمق هذه النظرية وصاغها صياغة متسقة[٤].

وهو أمر مبالغ فيه إذ من الثابت أن الصوفى المتفلسف صدر الدين القونوى هو

---

(١) راجع النفحات الإلهية، ص٩٦.

(٢) محمد فريد حجاب (الدكتور)، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا الهيئة العامة للكتاب، مصر ١٩٨٢، ص٢٣٥.

(٣) سورة لقمان، الآية ٢٨.

(٤) نيكلسون، الإنسان الكامل، بحث بدائرة المعارف الإسلامية، مادة الإنسان الكامل المجلد الثالث، ص٤٨ - ٥٠.

أول من اهتم بنشأة الإنسان الكامل، وتابع ترقيه فى المراتب واجتيازه معراج التحليل، ووفاته باختياره، ونشأته النشأة الأخروية البرزخية - الأمر الذى يجعل من نظريته فى هذا المجال بناء يمتاز بخصائص ينفرد بها دون غيره.

(ب) الوظيفة العرفانية للإنسان الكامل

إن التحقق بمعرفة الحق وشهوده وأخذ العلم عنه لا يتأتى للإنسان إلا إذا بلغ مرتبة تأنيسه التى هى حقيقته وعينه الثابتة، وهى المرتبة التى يعود فيها الجزء ليندمج بالكل ويصبح الإنسان «إنسانا إلهيا» على حد تعبير القونوى[1]. فإذا تحقق الكامل بصفات الحق وصار اسم الحق اسمه وصفته صفته ، كان له أن يأخذ العلم مباشرة عن حضرة الثبوت، بل هو يصبح عالما بما يرتسم فى نفس الحق أو أن العلم يصير ارتساما فى نفس الكامل.

ولا تتم المعرفة على هذا النحو المباشر إلا إذا عاود الإنسان الكامل رحلة عروجه ليظفر بالسر الإلهى المودع فيه، فإذا تم له الإنسلاخ عما تلبس به أثناء مجيئه واكتملت رحلة العودة إلى أصله الإلهى - تحقق بالحضور مع الحق وكان معه فى كل شيء، إذ لا حكم إلا حكم الحق الغالب عليه، وحينئذ يظفر بما هو مودع لديه من العلوم والحكمة الإلهية باعتباره صورة إلهية إنسانية أو إنسان إلهى، كما قدمنا - فإذا تحقق بمطلق الحال الكلى الذى يكون نسبة الأحوال كلها إليه نسبة الألوان المختلفة إلى مطلق الكون الكلى، وحكم هذا الحال المطلق.. إذ ذاك استجلاء صور الموجودات كلها والمعلومات جميعها[2].

ومن خواص وصول الكامل إلى مرتبة تمام كماله أن يصير مرآة الحضرتين الإلهية والكونية فيظهر كل شئ فيه، ويطّلع على ما هو منقوش فى علم الحق مرتسم

---

(١) مفتاح الغيب، ص١٨٣.

(٢) راجع مفتاح الغيب، ص١٨٣

فيه. وكلما كان أكثر وصولا وأشد قربا كانت مرآة حقيقته أكثر نصاعة وأشد وضوحا، فتنعكس على صفحتها ماهيات الأشياء على نحو ما هى مرتسمة فى العلم الإلهى، لذلك يصبح القول إن العلم ترتسم فى نفس الكامل على نحو ارتسامها فى العلم الأزلى وهو ما يشير إليه القونوى بقوله : «إن الارتسام فى ذات صاحب هذه البرزخية المذكورة هو ارتسام مطابق لارتسام الأشياء فى نفس الحق من حيث نسبة علمه الذاتى الأزلى، فإن أهل الارتسام المطابق علومهم علوم الفعالية»[1] ، أو هو كما يقول القونوى أيضا : «يصير مرآة لنفس الارتسام الأزلى الإلهى»[2].

وهذا هو مقام النفس الكلية، والعقل الأول، والقلم الأعلى، والروح المحمدى. والوصول إليه فى مقام تمام الشهود وله المعرفة الجامعة لحيثيات جميع الأسماء والصفات. والشئون الإلهية – يقول القونوى :«وأما الكُمل والأفراد فإن توجههم إلى الحق تابع للتجلى الذاتى الحاصل لهم والموقوف تحققهم بمقام الكمال على الفوز به، وأنه مثمر لهم معرفة تامة جامعة لحيثيات جميع الأسماء والصفات والمراتب والإعتبارات مع صحة تصور الحق من حيث تجليه الذاتى المشار إليه الحاصل لهم بالشهود الأتم، فلهذا لا يتأخر عنهم فى الإجابة، أعنى الكُمل ومن شاء الله من الأفراد من أهل الإطلاع على اللوح المحفوظ»[3] . والعبارة الأخيرة من النص السابق تشير إلى أن مقام تمام المعرفة هو مقام المطاوعة، الذى يكون الوصول إليه نتيجة للاطلاع على العلم الإلهى فى اللوح المحفوظ.

ومقام المطاوعة طبقا لما يراه القونوى هو المقام الخاص بالوارث أو النبى أو الإنسان الكامل ويعنى به طاعة الله للعبد طالما كان العبد له مطيعا. وهو لا يعنى بهذا أن الطاعة من قبل الله للعبد هى طاعة لأمر صادر إليه من الإنسان الكامل، ولكن الطاعة هنا هى نتاج أفعال الموافقة، وكذلك هى نتيجة للانسلاخ عن أحكام المراتب.

---

(١) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٧٨.
(٢) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة ٧٩.
(٣) النصوص بنهاية مفتاح الغيب، ص٢٢٠، ١٢١.

وتتناسب درجة الطاعة مع درجة الكمال التى يحققها الإنسان فى سلم الأكملية، كما يعرف اللحظة التى يستجيب الله فيها للدعاء، فيدعو بما يستجاب له فى اللحظة المعينة للإجابة فيستجاب له يقول القونوى : «فالأصح معرفة بالحق، والأصح تصورا له تكون الإجابة إليه فى عين ما سأل فيه أسرع، والأتم مراقبة لأوامر الحق ومبادرة إليها بكمال المطاوعة تكون مطاوعة الحق له أيضا أتم من مطاوعته سبحانه لغيره من العبيد، ولهذا كان من مقتضى حال الأكابر من أهل الله أن أكثر أدعيتهم مستجابة لكمال المطاوعة وصحة المعرفة بالله والتصور له»[1]. وإذن فطاعة الله للإنسان الكامل مقترنة بمعرفته به، التى هى معرفته لنفسه بنفسه.

وهناك من يصل فى هذا الدرب إلى «مقام كمال المطاوعة»[2] وهو مقام فوق مقام المطاوعة وهو المقام الذى خص به «القونوى» أستاذه ابن عربى، والواصل إلى هذا المقام لا يكون مستجاب الدعاء فيما يطلب فقط، بل هو مستجاب الدعاء فيما يريد. فمجرد ارادته تكفى لوقوع الأشياء على نحو ما يريد، لأنه علمها على نحو ما ارادها الله فى علمه الأزلى ، أو هى قد حدثت له فى نفسه مرتسمه على نحو ما هى مرتسمة فى ذات الحق أزلا. يقول القونوى :«إن ثمة من يتوقف وقوع الأشياء على إرادته وإن لم يدع ولم يسأل الحق فى حصوله»[3].

والواقع أن نظرية الارتسام التى طبقها القونوى على الإنسان الكامل كى يعلم بعلم هو فى الواقع أزلى غيبى مطابق للعلم الإلهى الكلى. إنما يشير إلى اعتقاده أن الإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية دليل على الحق بل الحق دليل على نفسه. أو بمعنى آخر – فالإنسان الكامل ليس بدليل على ربه ، بل هو دليل على نفسه لأنه والحق حقيقة واحدة على نحو ما يقرر ابن عربى[4] وسوف نتوسع فى

(١) النصوص بنهاية مفتاح الغيب، ص٢١٩.
(٢) النصوص بنهاية مفتاح الغيب، ص٢٢١.
(٣) النصوص بنهاية مفتاح الغيب، ص٢٢١.
(٤) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، نظريات الإسلاميين فى الكلمة مجلة كلية الآداب ١٩٣٤ ص٣٣-٧٥.

شرح نظرية الارتسام العلمى فى الفصل الذى خصصناه للحديث عن المعرفة الصوفية الكشفية.

(جـ) الوظيفة الأخلاقية للإنسان الكامل

إن استخدام لفظة «الكامل» مضافة إلى الإنسان فى النظريات الوجودية يشير إلى دلالة أخلاقية من الناحية اللغوية للكلمة، ولكن الأمر فى كثير من الأحيان قد لا يشير إلى أى مفهوم أخلاقى على نحو ما هو معروف لدى المتصوفة المعتدلين من أصحاب نظريات التصوف السنى.

وفيما يتعلق بالصوفى الفيلسوف صدر الدين القونوى - فإن معالجة هذه الناحية يقتضينا أن ننوه بأن نظريته فى الوحدة الوجودية المطلقة والإنسان الكامل متكاملين تماما.

فإذا كان القرآن هو الكتاب الجامع لجميع صفات الحق، وإذا كان الاسم (محمد)[1] من أسماء الحق. ثم إذا كان نظر الحق «بالكامل»[2] الذى هو آدم المخلوق على صورة الحق.

كذلك إذا كانت هذه النظرية تنظر إلى الإنسان الكامل باعتباره مرآة الحق، وتنظر إلى الحق باعتباره مرآة الإنسان الكامل الذى هو النبى محمد صلى الله عليه وسلم[3].

إذا كان كل هذا كان من النتائج المسلم بها أن تتصف الوظيفة الأخلاقية للإنسان الكامل بأبعاد وجودية، وأول هذه الأبعاد أن الكامل مرآة لإرادة ربه كما قدمنا.

---

(١) النفحات الإلهية، ص٣٤.
(٢) النفحات الإلهية، ص٤٨.
(٣) النفحات الإلهية، ص٥٢.

وإذا كان الأمر كذلك كان كل شئ خاضع للإرادة الإلهيه بد لا إرادة إلا للواحد الحق لذلك فإن القول بأن الأفعال كلها خيرها وشرها، قبيحها وحسنها طاعة أو معصية من صنع الله هو قول صحيح، وليس الأمر متروك عند القونوى للإجتهاد - أو هو يترك فرصة للتأويل. بل هو يذكر ذلك صراحة بقوله «إن جميع الصفات المحكوم بكمالها ونقصها، وحسنها وقبحها ما حكم بحصة نسبته إلى الحق وانفراده بذلك، وما حكم باختصاصه بالخلق وانفراده به، وما حكم بجواز الإشتراك فيه بين جناب الحق ومراتب الخلق - كلها بأجمعها ثابتة للحق وذاتية له[1]

ولا يقف القونوى عند حد نسبة كل الصفات والأفعال لله، بل هو يرى أن الفعل لله وحده وليس للإنسان فيه شئ فلا يجوز أن يحاسب على شئ ليس له، ولذلك فهو يردد بعض الأبيات الشعرية التى ينسبها إلى شيخه ليؤكد بها وجهه نظره فى رد جميع الأفعال لله

يقول:

جعلت فى الذى جعلتنا . وقلت أنت قد علمتنا .. وأنت تدرى بأن كونى ما فيه غير الذى جعلتنا فكل فعل تراه منى أنت إلهى الذى فعلتنا

ويقول أيضا:

تحاسبهم بما فعلوا وما فعلوا الذى فعلوا ونطلبهم بما عملوا وأنت خلقت ما عملوا فهل ينجيهم حجج وهل يركوا لهم عمل . ولئن أخذوا بما عملوا فأعظم منه ما جهلوا[2]

وهى إشارة إلى أن المؤاخدة على الفعل هو تصور غير وارد فى مثل هذه النظرية ذلك أنه لا يؤاخذ الإنسان بما لم يرتكب، والفعل - من حيث كونه طاعة أو

---

(١) النفحات الإلهيه، ص٥٧

(٢) النفحات الإلهية ص٣٧

معصية إنما لم يخرج عن حد الطاعة، والطاعة تكون من الإنسان الكامل لنفسه، أو هى طاعة الخلق الحق للحق الظاهر بصفة الخلق. فهو المطيع وهو المطاع، وهو خالق الفعل وفاعله.

وتفسير ذلك أن الحقيقة الإنسانية الإلهية الكمالية التى سبقت الإشارة إليها إنما تخلق الفعل بما فيها من إلهية، وتقوم بما فيها من إنسانية، وهى تجمع بين الجانبين من حيث المرتبة الكمالية.

والسؤال الآن هو كيف يتأتى لنا أن نحكم على فعل من الأفعال بالنقص أو الكمال؟ والأمر فى هذا الحكم راجع إلى ما يظهر فى القوابل من غلبة أحكام الوجوب والامكان – فإن تغلبت أحكام الوجوب على أحكام الإمكان كان الفعل طاعة، وإن تغلبت أحكام الإمكان والتعدد على أحكام الوجوب كان الفعل معصية.

يقول القونوى : «إن ظهرت الغلبة لأحكام الوجوب على أحكام الامكان وصف الفعل مع تقيده وقبوله التعدد طاعة وفعلا مرضيا حميدا، وإن كانت الغلبة لأحكام الامكان وتضاعيف خواص الوسائط كان الأمر بالعكس – يعنى معصية وفعلا قبيحا غير مرضى»[1].

ولما كانت شيئية الوجود تابعة لشيئية الثبوت. والأمر التكليفى تابع للأمر التكوينى. كان هذا يعنى أن كل الأفعال قد ثبتت فى علم الله أزلا مما يعنى أن فعل التكوين كان سابقا فى علم الله وهو ما أشرنا إليه بالارتسام العلمى الأزلى، ومن هنا تكون أفعال العباد سواء كانت خيرا أو شرا طاعة أو معصية صادرة عن مصدر واحد وهو الأمر التكوينى. وهذا يعنى أن كل أفعال العباد متفقة مع الإرادة الإلهية – وهو فى هذا متفق مع أستاذه تماما، على نحو ما يفهم د. أبو العلا عفيفى من نظرية ابن عربى فى الأمر التكوينى والأمر التكليفى[2]، التى تعنى أنه لا فرق بين صفات

---

(١) الفكوك، ورقة ٦٩

(٢) راجع فصوص الحكم شرح عفيفى، الفص اللقمانى، ص١٢١ - يراجع د. محمود صبحى الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى. دار المعارف، مصر ١٩٦٩، من ص٢١١ إلى ص٢١٥.

الجمـال والجلال، ولا فرق بين الفعل والفعل الشرير، كمـا لا فرق بين الطاعة والمعصية.

وفي هذا ما يشير إلى أن ابليس عندما عصى ربه برفضه السجود لآدم إنما كان مطيعا للأمر الإلهى التكوينى، كذلك كان متوافقا تماما مع ما ارتسم فى علم الله أزلا، ومع شيئية الثبوت، وإنما الذين قدروا عصيانه فقد استندوا إلى مخالفته للأمر التكليفى أو شيئية الوجود.

ولما كان الأمر التكليفى مسبوقا بارتسـام علمى أزلى فى العقل الأول يفيد مخالفة ابليس له وعصيانه، كان معنى ذلك أن العصيان والشر قد قدر أزلا شأنه شأن الطاعة.

لذلك لا جدوى من القول بعقاب على فعل المخالفة الذى تم طاعة لما قدر أزلا. ومن هنا فقد هدمت هذه النظرية بالفعل قاعدة الثواب والعقاب التى تتبع نوعية الفعل خيراً كان أم شراً[1].

كما ترتبت نتائج خطيرة تهدم النظريات الأخلاقية القائمة على هذه القاعدة الأمر الذى جعلها محط نقد الفقهاء وهجومهم، وهو ما دعى إبن تيمية إلى رد أصول هذه النظرية إلى مصادر غير إسلامية كما قدمنا فى الفصل الأول.

---

(١) راجع ماسينيون، الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه الإنسان الكامل - ص١٠٣.

راجع أيضا فصوص الحكم، الفص الثامن، ص٢٥٤، ٢٥٣ وأنظر د. أبو العلا عفيفى - من أين أستقى محى الديم ابن عربى فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب مايو ١٩٣٣، م١، جـ٢

الفصل الخامس
المعرفـــة

١- نسبية أحكام الفكر
٢- المعرفة العقلية
٣- الحس والخيال
٤- الرؤى والأحلام
٦- الهمة
٧- المعرفة الصوفية
(أ) القلب أو أداة المعرفة
(ب) منهج المعرفة
(جـ) موضوع المعرفة
(د) غاية المعرفة



الفصل الخامس

المعرفـــة

نسبية أحكام الفكر، المعرفة العقلية، الحس والخيال، الرؤى والأحلام، المعرفة الصوفية أدواتها، منهجها، موضوعها وغايتها.

(١) تمهيد:

بالرغم من أن القونوى صوفى متفلسف يعتمد فى تحصيل معارفه على الكشف والشهود الذوقين إلا أنه يقرر أن لكل من الحواس الخمس والعقل والخيال دورا فى المعرفة المباشرة والفطرية، وإن كان يرى أن الدور الذى تلعبه الحواس محدود باعتبار أن للحواس نطاقها الذى لا يمكنها تجاوزه، كما أن أحكام العقل فى كثير من الأحيان خاطئة وقاصرة لأنها قد تبنى على مقدمات خاطئة أو تصورات خيالية ليس لها ما يبررها فى الواقع.

ولا يتردد القونوى فى الافصاح عن حقيقة هامة تحكم نظريته فى المعرفة وتستند إلى أصولها التى استقاها من شيخه الأكبر[١]. وهى أنه ما من معرفة إلا ويمكن أن تنال عن طريق الكشف والشهود بما فى ذلك المعرفة الآتية عن طريق الفكر والنظر.

وعندما يتحدث القونوى عن المعرفة الصوفية فإنه يطلق عليها مصطلح «العلم» مقتفيا فى ذلك أثر ابن عربى «وأبو طالب المكى» والتسترى[٢].

والعلم الذى هو أسمى أنواع المعرفة لا يتأتى إلا بكشف وشهود مباشرين كما لا يحظى به الإنسان إلا إذا وصل قلبه إلى مرحلة تمام كماله التى لا تتأتى إلا

---

(١) راجع محمود قاسم (الدكتور)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، مصر ١٩٧٠، ص٢٩٤.

(2) A.Affifi: The mystical Philosophy of Muhyid- Din Ibnul Arabi: Cambridge: 1993. 103.

بوصول الحق «المستجن»[1] أو الكامن فى باطن العبد إلى درجة من الكمال تسمح له بلقاء الحق المطلق والإتصال به. ومثل هذا المقام الذى يحقق فيه الإنسان واحديته مع الله هو رهن بالانسلاخ «أو الفناء» والعود عما تلبس به فى رحلة نزوله ليعود كما كان حقيقة إنسانية ثبوتية فى العلم الإلهى، فيشهد حقائق الأشياء على نحو ثبوتها فى علم الله.

وسوف نوضح ما يقصده القونوى من المعرفة العقلية وحدودها وكذلك الأخطاء التى يقع فيها العقل، كما سنتحدث عن مرتبة الفكر والبراهين النظرية وغايتها وحكم أربابها وما يختص بذلك من الأسرار، وكذا الدور الذى يلعبه الخيال فى تحصيلها. كذلك سنتعرض للدور الذى تلعبه الحواس فى الادراك وحدود هذا الدور المرتبط تماما بقدرات الحواس ومداها. وأخيرا سوف نحاول الكشف عن جوانب نظريته الكشفية، كما صاغها بإعتبارها نظرية فى المعرفة الجامعة التى لا تنال إلا عن طريق القلب باعتباره الأداة الوحيدة القادرة على تلقيها كما سنبين منهجها الكشفى الشهودى، وموضوعها الذى هو أسمى الموضوعات وأشرفها على الاطلاق وهو الله جلّ شأنه، وغايتها المتمثلة فى التحقق بمحبة الحق ومشاهدة آيات الجمال والجلال بما يبدو من آثارها فى الكون. ولا يتحقق للعارف كل هذا إلا بالعودة إلى أصله الذى هو عينه الثابتة حيث يصدق عليه كل اسم، ويضاف إليه كل وصف ويتحقق بالوحدة فيدرك حقائق الأشياء فى نفسه.

(٣) نسبية أحكام الفكر:

تخضع أحكام الفكر لنسبية ظاهرة فيما يعتقد القونوى، الذى يصر على أن إقامة الأدلة النظرية على ما يطلبه العارف قد يكون أمرا متعذرا. وذلك يرجع إلى أن الأحكام النظرية تتفاوت طبقا لتفاوت مدارك أصحابها. بل إن مدارك المدركين تابعة

---

(١) يستخدم القونوى اصطلاح «الحق المستجن» ليشير به إلى الحقيقة الإلهية الأزلية المودعة فى القلب الذى أعد لاستقبال الحق، أو الذى يعد صورة الحق وسره - راجع رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٥٥.

للكيفية التى يكون عليها الطالب حين توجهه فى طلب المعرفة. بل إن التوجه نفسه تابع بدوره لاختلاف المقاصد، والعقائد، والعادات، والأمزجة - يقول القونوى «إن إقامة الأدلة النظرية على المطالب واثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والإعتراضات الجدلية متعذر، فإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها»[1].

ونظرا لما للإعتقادات الخاصة من أثر بالغ يظهر فى تفاوت أحكام الأفراد، وكذلك نظرا للتفاوت الناشئ عن الإختلاف فى الأمزجة وتفاوت الاستعدادات الخاصة بالقوابل التى تمر عليها الواردات. فإن الأحكام تتلون بما تنصبغ به، وكذلك بما تنصبغ به الواردات حال مرورها على المراتب. هذا كله هو من دواعى اختلاف الأحكام التى يصدرها أهل النظر - فما يكون صوابا عند البعض قد يكون خطأ عند آخرين، لأن الأحكام تكون نسبية كما أوضحنا.

وعلى هذا فإن الصدق والكذب يكونان أمرين نسبيين لتبعيتهما للحالة التى يكون عليها الشخص وقت صدور الحكم، وبذلك يكون صدق الأمور، ويقين الإعتقاد بالنسبة لكل ناظر هو ما استصوبه واطمأن به شخصيا. يقول القونوى: «فأختلف للموجبات المذكورة أهل العقل النظرى فى موجبات عقولهم، ومقتضيات أفكارهم، وفى نتائجها، واضطربت آراؤهم، فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند آخرين شبهه، فلم يتفقوا فى الحكم على شئ بأمر واحد، فالحق بالنسبة إلى كل ناظر هو ما استصوبه، ورجحه ، واطمأن به»[2] مثل هذه النسبية الواضحة فى الحكم على الأشياء والخاضعة للأمور متفاوته - تخضع للمؤثرات التى تلون الأحكام وتصبغها بصبغتها، وتخضع كذلك للمدى الذى تصل إليه الحواس وتتأثر بما يلحقها من قصور ، وكل هذا من شأنه أن يحول بين العقل والمعرفة اليقينية، كما لا يترك للحواس سبيلا سوى الإكتفاء بما يقع ضمن نطاقها

(١) اعجاز البيان، ص١٤ .

(٢) اعجاز البيان، ص١٤ .

- يقول القونوى : «إن العلم اليقينى الذى لا ريب فيه يعسر إقتناصه بالقانون الفكرى والبرهان النظرى هذا مع أن الأمور المثبتة بالبراهين على تقدير صحتها فى نفس الأمر وسلامتها فى زعم المتمسك بها بالنسبة للأمور المحتملة والتوقف فيها لعدم إنتظار البرهان على صحتها وفسادها يسيرا جدا، وإذا كان الأمر كذلك، فالظفر بمعرفة الأشياء عن طريق البرهان وحده أمر إما متعذر مطلقا، أو فى أكثر الأمور»[1].

على أن القونوى عندما يقرر أن المعرفة اليقينية هى مما لا يمكن أن يحظى به العارف عن طريق الفكر، فإنه يرجع هذا إلى أن هناك الكثير من الأمور التى وقع الإعتقاد بصحتها على سبيل الخطأ الشائع، لأن أحدا لم يتمكن من استخراج ما فى مقدماتها من خلل أو فساد.

لذلك فقد كان هذا هو السبب الذى دفع بالبعض من أهل النظر إلى الإعتقاد بإمكانية أن تكون الأحكام العقلية المنطقية والبراهين النظرية، يقينية إلا أنه يرى أن مصدر هذا اليقين كان أمراً متوارثا فى معظم الأحيان، وهو يظل يقينا إلى أن يأتى من يثبت ما فى هذه البراهين والأحكام من خلل وفساد وعندئذ يثبت أنها لم تكن من اليقين فى شئ، يقول القونوى : «إن هناك أمورا كثيرة لا يتأتى لنا إقامة برهان على صحتها مع أنه لا شك فى حقيقتها عندنا وعند كثير من المتمسكين بالأدلة النظرية وغيرهم - ورأينا أمورا كثيرة قررت بالبراهين قد جزم بصحتها قوم بعد عجزهم وعجز من حضرهم من أهل زمانهم على العثور على ما فى مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد، ولم يجدوا شكا يقدح فيها فظنوها براهين جليه، وعلوما يقينية ثم بعد مدة من الزمان فطنوا هم ومن أتى بعدهم لإدراك خلل فى بعض تلك المقدمات أو كلها، وأظهروا أوجه الغلط فيها والفساد»[2].

والقونوى يميل هنا إلى الأخذ بالمعرفة الفطرية التى تتم دون برهان أو أحكام

(١) اعجاز البيان، ص١٩.

(٢) اعجاز البيان، ص١٦.

عقلية ويرى أن مجال المعرفة الفطرية هو من المجالات التى لا يتأتى فيها إقامة البراهين والأدلة النظرية التى تثبت صحتها، كذلك يقرر أن ما اتفق عليه أهل النظر فى الحكم على شئ وما أطمأن إليه بعض الناظرين ليس بأولى ولا أصدق من الأخذ بقول مخالف يقول القونوى: «وأما القانون الفكرى المرجوع إليه عند أهل الفكر فهم مختلفون فيه أيضا من وجوه، أحدها فى بعض القرائن وكونها منتجة عند البعض وعقيمة عند غيرهم، وثانيها فى حكمهم على بعض ما لا يلزم عن القضايا بأنه لازم، وثالثها إختلافهم فى الحاجة إلى القانون والإستغناء عنه، من حيث أن الجزء النظرى منه ينتهى إلى البديهى ومن حيث أن الفطرة السليمة كافية فى إكتشاف العلوم ومغنية عن القانون[1].

وهكذا يعلق القونوى سلامة الأحكام الفكرية وإصابتها على سلامة الفطرة وإستقامتها، بل هو يرى أن الجزء النظرى من الأحكام مستفاد من الضرورى – كذلك يرد القونوى سلامة الأحكام النظرية إلى تأييد إلهى خاص[2].

ومن هنا يتحدث القونوى عن نوع من البرهان لا يخضع للأقيسة المنطقية أو الأحكام العقلية، بل هو يخضع البرهان النظرى ليقين فطرى غير مكتسب. وإذا كان البرهان المنطقى خاضع لنسبة واضحة كما قدمنا فإن الفطرى غير المكتسب برهان شامل جامع، وحاصر للأمر المبرهن عليه فى المكان والزمان – لذلك فصدقه يقينى، وما صدق البرهان المكتسب إلا نتيجة لليقين الضرورى. يقول الشيخ القونوى: «فيتحصل مما ذكرنا أن الميزان – أى المعرفة اليقينية، أحد جزئيه غير مكتسب، وأن المكتسب منه إنما يحصل بغير المكتسب، وأن روح البرهان الذى هو عمدة الأمر والأصل الذى يتوقف تحصيل العلم المحقق عليه غير مكتسب، وأن المكتسب منه إنما يحصل بغير المكتسب[3].

---

(١) اعجاز البيان، ص١٧ ، ورسالة القونوى إلى نصير الدين، ورقة ١٧ .
(٢) اعجاز البيان، ص١٧ .
(٣) اعجاز البيان، ص١٨ .

وهكذا يتفق «القونوى» مع «ابن عربى» فيما يعتقده من أن الأحكام التى يمكن إطلاقها على كثير من الأمور سواء أكانت أحكام منطقية تعتمد على القياس والإستدلال أو حدسية تعتمد على العقل والحواس معا هى مما لا يكون صادقا بالضرورة – ومع ذلك فإن هناك نوع من الصدق فى هذه الأحكام مستمد من الصدق الضرورى أو الفطرى.

لذلك فإن الخطأ الذى قد تقع فيه ملكات الإدراك قد يكون راجعا إلى إصدار أحكام تستمد صدقها من أحكام تصورية تتعلق بأمور من صنع الخيال – على نحو ما يذكر الاستاذ الدكتور المرحوم «أبو العلا عفيفى»[1] ومع ذلك فإن الصدق الظاهر فى أى من الأحكام التى يصدرها العقل على الظواهر مردود فى الحقيقة إلى يقين فطرى وصدق غير مكتسب. والمحصلة النهائية لكل هذا هو الإعتقاد بأن أصدق المعارف هو ما كان فطريا فى النفس.

والآن يبدو واضحا أن الدور الذى يقوم به العقل فى هذا المجال سيكون متأثراً تماما بما هو واقع تحت تأثيره من قيود وعوائق تعوقه عن إصدار أحكام يقينية لا تحتمل الشك وسوف نوضح ذلك فى الصفحات التالية.

(٢) المعرفة العقلية:

ثمة حدود للعقل تفرض عليه مجالا محدودا لا يمكنه تجاوزه فى طلبه للمعرفة. لذلك تتأثر المعرفة العقلية بالقيود المضروبة على العقل البشرى، ويرى «القونوى» أن نوع المعارف التى يمكن للعقل تحصيلها هى أدنى مرتبة بالقياس إلى تلك التى تحصل عن طريق الكشف. ولا يغفل «القونوى» إمكانية وصول العقل إلى نوع من المعرفة اليقينية، إلا أن هذا رهن بإتصاله بالعقل الأول الذى يشاركه فيما يأخذ عنه من معارف تدق عليه

(1) The Mystical Philosophy of Muhiyd din Ibnul Arabi. p. 104

فما هي يا ترى طبيعة العقل في نظرية مثل نظرية القونوى الوجودية، وما هي حدود الدور الذى يؤديه في مجال المعرفة؟

وللإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نشير إلى أن «القونوى» يرى أن للعقل معنيان، وأحد هذين المعنيين يتعلق بالعقل في مستواه البشرى، وهو من هذه الناحية مقيد بالقيود الحسّية ومعرض لأخطاء الفهم والإدراك الناشئة عن تلون الأحكام الصادرة عنه بالقوى المزاجية، والإدراكات الجزئية، وكذلك بالحال الغالب عليه وقت الإدراك.

وأما المعنى الثانى فالمقصود به «العقل الأول» أو «العقل الكلى»، وهو العقل الذى يأخذ العلم مجملا، والذى ترتسم فيه حقائق الأشياء على نحو تعينها في العلم الألهى أزلاً، ولقد أشرنا إلى هذا المعنى في الفصل الذى خصصناه للحديث عن مراتب الوجود. والوصل إلى مرتبة العقل الكلى أمر متاح للعقل المقيد وذلك إذا كان هناك أمر جامع، أو مناسبة جامعة بين العقلين، ولا يتأتى قيام مثل هذه المناسبة الجامعة إلا بترقى العقل الخاص بالإنسان الكامل في مراتب الأكملية إلى أن يتمكن من لقاء العقل الكلى فيستجلى فيه حقائق الأشياء على نحو ما هى معلومة لله أزلا، وهذه هى المعرفة الحقيقية الخاصة بالكمل من أهل الولاية والمختصين بالعناية.

يقول القونوى في هذا الصدد: إن المعرفة التى تتم في مرتبة الأكملية هى مما يقتضى – مشاركة العقل الأول في الأخذ عن الله، وقبول فيضه الأقدس بلا واسطة، وهو مختلف عن تعقل ذى النظر المنصبغة نفسه بالخواص الطبيعية والقوى الجزئية والمزاجية، فإنما يدرك بحسب الوصف الغالب على نفسه حال الإدراك[1].

ويتفق الجيلى مع القونوى على أن المعرفة المكتسبة عن طريق العقل مقيدة وناقصة، لذلك فقد حاول أن يفرق هو الآخر بين نوعين من العقول، هما العقل الكلى، والعقل المعاش.

---

(١) رسالة القونوى في الرد على نصير الدين، ورقة ٨٢.

وهو يوضح أن العقل الكلى هو مصدر العلم والحكمة والعدل، بينما العقل المعاش مصدر الشك والظلم والتعسف

يقول الجيلى : «فالأول الذى هو الكلى له كفتان من الحكمة والقدرة وطرفان من الإقتضاءات الإلهية والقوابل الطبيعية، شوكتان من الإرادة الإلهية، والمقتضيات الخلقية، وهو القسطاس المستقيم الذى لا يحيف ولا يظلم على كفة واحدة، ولا يفوته شئ، بخلاف عقل المعاش، فإنه قد يحيف ويفوته أشياء كثيرة وله طرف واحد فقياس عقل المعاش لا على التصحيح بل على سبيل الخرص[1].

ولهذه الأسباب يقرر القونوى أن العقل وإن كان قادرا على إدراك بعض الأمور إلا أنه عاجز عن إدراك حقائق الأشياء، كما أنه ليس فى قدرة البشر الظفر بالحقائق المطلقة للأمور المدركة، سواء كان هذا الإدراك فطريا أو عقليا. فالقوة الفكرية التى هى خاصية واحدة من خواص الروح تدرك ما يقابلها من خواص الأشياء التى تقع فى متناول الإدراك.

والقونوى إذ يقرر هذا إنما يتفق مع ابن سينا الذى يرى أنه ليس فى قدرة البشر الوقوف على حقائق الأشياء لقوله – وابن سينا الذى هو أستاذ أهل النظر ومقتداهم يرى أنه ليس فى إمكان البشر الوقوف على حقائق الأشياء. بل غاية الإنسان أن يدرك خواص الأشياء ولوازمها وعوارضها[2] ومع ذلك فإن القونوى يرى أن الدور الذى يقوم به العقل فى مجال المعرفة متعلق بالمدى الذى يصل إليه فى تحقيق أوجه المناسبة بينه وبين ما يريد العلم به أو إدراك كنهه.

---

(١) الإنسان الكامل، جـ٢، ص٢٨

(٢) اعجاز البيان، ص٢٣ الخرص هو إلقاء القول وعن ظن وتخمين دون علم ويقين والخراصون هم الكذابون أو هم الذين يتبعون الظن» وقوله تعالى «قتل الخراصون» يعنى لعن الكذابون - وقوله «إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون»، راجع معجم ألفاظ القرآن جـ١، مادة خرص راجع أيضا محمد على الصابونى صفوة التفاسير المجلد الثالث تفسير سورة الذاريات الآية (١٠)

كذلك راجع تفسير الآيه رقم ١٤٨ من سوره الأنعام

والإنسان عندما يطلب معرفة شئ إنما يطلبه بما فيه يناسب ذلك الشئ، وذلك لأننا لو نظرنا إلى الإنسان من حيث كله الجامع لوجدناه مغايرا لأفراد حقيقته الكونية–، ولكنه من حيث كله الجامع مناسب لعينه الثابتة، لذلك فهو يعرف كل شئ ويطلبه بما منه يناسب هذا الشئ فيطلب المجموع بمجموعه ويطلب الأفراد بأفراده. «فمتى طلب معرفة شئ فإنما يطلبه بالأمر المناسب لذلك الشئ منه لا بما يغايره، إذ لو انتفت المناسبة من كل وجه لاستحال الطلب «إن المجهول مطلقا لا يكون مطلوبا»[1] على حد تعبير القونوى ، ولكن حدوث المناسبة الجامعة وقيامها لا يتأتى للعارف من كل وجه، بل هى لا تقوم إلا بين بعض الصفات والعوارض، لأن ثبوت المناسبة من كل وجه يعنى تمام المعرفة بحقيقة الشئ موضوع الإدراك مما لا يكون باعثا للعارف على طلب حقيقته. لذلك كان من مقتضى طلب العارف لحقيقة شئ ما أن تظل هناك وجوها مجهولة تدعوا إلى كشف النقاب عنها – يقول القونوى : «فثبوت المناسبة من كل وجه يقتضى الحصول المنافى للطلب، لإستحالة طلب الحاصل، وأن حصول الشعور ببعض الصفات والعوارض من جهة المناسبة هو الباعث على طلب معرفة الحقيقة[2]

ومن هنا يتضح أن المعرفة لا تكون بشئ مجهول بإطلاق كما لا تكون بشئ معروف من جميع وجوهه ولو تمكن العارف من معرفة أصل الصفات التى جمعت بينه وبينها المناسبة الجامعة فإنه قد يحاول أن يتعدى هذا إلى أصل هذه المعرفة، وقد يلجأ فى سبيل ذلك إلى تركيب الأقيسة والمقدمات التى تمكن الطالب من معرفة ما يرمى إلى إدراكه فتركيب الأقيسة والمقدمات طريق تصل به نفس الطالب بنظره الفكرى إلى معرفة ما يقصد إدراكه من الحقائق[3] فإذا لم يستطع العارف الوصول إلى ما يقصد إدراكه لقصور نظره أو صعف إدراكه أو لوجود الموانع الإلهية التى قد

---

(١) اعجاز البيان، ص ٢٠

(٢) اعجاز البيان، ص ٢٠

(٣) اعجاز البيان، ص ٢

تقف عائقا دون الإدراك السليم، فإنه قد لا يتمكن من الإدراك إلا إذا تعدى مراتب صفاته، وحدود خواصه، كى يتمكن من عبور مرتبة إدراكه المباشر لخاصة من خواص الشئ موضوع الإدراك إلى خاصة أو صفة قريبة أو بعيدة تكون من حيث الإدراك أيسر وأوضح من تلك الخاصة التى كانت باعثا على الطلب - يقول القونوى : «وغاية هذا - يقصد غاية تعدى مراتب صفاته وخواصه تعديا علميا.- أن يتعدى من معرفة خاصة الشئ أو صفته أو لازمه البعيد أو القريب إلى صفة أو لازم آخر أيضا، وقد تكون الصفة التى تنتهى إليها معرفته من تلك الحقيقة أقرب نسبة من المشعور بها أولا، المثيرة للطلب[1].

إلا أن العقل القاصر قد لا يستطيع أن ينفذ من قيود بعض صفاته، كما لا يتمكن من النفاذ منها إلى غيرها، ولا يفهم حقيقة الأمر منها، ومن شأن هذا أن يكون من البواعث على الوثوق بما وصل إليه من معرفة مهما كانت قاصرة مكتفيا فى هذا بما أمكنه معرفته من الأمر المطلوب بحسب المناسبة والصفة التى لم يتمكن من تعديها، يقول القونوى : «فمتى انتهت قوة نظره بحكم المناسبة إلى بعض الصفات والخواص ولم ينفذ منها متعديا إلى كنة حقيقة الأمر فإنه يطمئن بما حصل له من معرفة تلك الحقيقة بحسب تلك الصفة منها ومن حيث هى، وبحسب مناسبة هذا الطالب معرفتها منها[2].

ومن هذا الباب يدخل الخطأ إلى العقل، فالعارف قد يظن من حيث قصور فكره أنه قد تحقق بمعرفة الحقيقة وأحاط بها وبلغ الغاية منها. وهو لم يعرفها فى الواقع بصفة مطلقة، بل أن ما توفر لديه من معرفة كان نتيجة لاحاطته بوجه واحد من أوجهها، أو صفة واحدة من صفاتها أو عارض من عوارضها فهو يظن أنه قد بلغ الغاية وأنه أحاط علما بتلك الحقيقة، وهو فى نفس الأمر لم يعرفها إلا من وجه واحد من حيث تلك الصفة الواحدة أو العارض أو الخاصة أو اللازم[3].

(١) اعجاز البيان، ص٢١.
(٢) اعجاز البيان، ص٢١.
(٣) اعجاز البيان، ص٢١.

ولما كان من المفترض أن يكون هناك من يطلب الظفر بحقيقة أمر ما من وجه أخر، أو بصفة أخرى، أو بخاصة أو لازم لم يتوفر لغيره من العارفين فى إدراكها لنفس الأمر، كان معنى ذلك أنه يمكنه أن يعرف حقيقة الأمر الذى وقع فيه الإشتراك مع غيره من العارفين بشكل مخالف لمعرفة غيره به، لذلك يكون حكمه على حقيقة الشئ هو من حيث ما تقتضيه الصفة التى كانت منتهى معرفته من تلك الحقيقة، فيحكم على آنية الحقيقة بما تقتضيه تلك الصفة وذلك الوجه زاعما أنه عرف كنه الحقيقة التى قصد معرفتها معرفة تامة إحاطية، وهو غالط فى نفس الأمر[1].

من هنا يختلف حكم الناظرين فى الأمر الواحد لإختلاف الصفات والخواص والأعراض التى تتعلق بمدارك كل مدرك، والتى هى منتهى ذلك الأمر الذى قصدوا معرفة حقيقته وكنه، لأن الفكر قوة جزئية من قوى الروح الإنسانى، والجزء لا يدرك إلا جزءا مثله. فيكون إدراك كل عارف للأمر المطلوب إدراكه بما يناسب الجزء الخاص به من النظر.

ويوضح القونوى ذلك بقوله : «فيختلف حكم الناظرين فى الأمر الواحد لإختلاف الصفات والخواص والأعراض التى هى متعلقات مداركهم ومنتهاها من ذلك الأمر الذى قصدوا معرفة كنهه، والمعرفة إياه والمميزه له عندهم، فمتعلق إدراك طائفة يخالف متعلق إدراك الطائفة الأخرى[2].

ومن الأسباب التى يعرضها القونوى باعتبارها عائق أمام العقل يحول بينه وبين الظفر بحقائق الأشياء من حيث كونها حقائق مجردة بسيطة لا حكم لها ولا اسم ولا نعت – أنه من المتعذر على الإنسان أن يدرك الأشياء من حيث أحديته بل هو يدركها من حيث أحكام كثرته، ونحن لا نعلم شئ أصلا من حيث حقائقنا المجردة

(١) اعجاز البيان، ص. ص٢١، ٢٢.
(٢) اعجاز البيان، ص٢٢

البسيطة بل من حيث ما فينا من كثرة الصفات الأمر الدى يترب عليه أن يكون إدراكنا للأشياء هو إدراك كل صفة للصفة التى تقابلها من الشئ المدرك فمعرفة حقائق الأشياء من حيث بساطتها وتجردها فى الحضرة العلمية متعذر، وذلك لتعذر إدراكنا شيئا من حيث أحديتنا، إذ لا تخلوا من أحكام الكثرة أصلا، وأنا لا نعلم شيئا من حيث حقائقنا المجردة، ولا من حيث وجودنا فحسب، بل من حيث اتصاف أعياننا بالوجود وقيام الحياة بنا – والعلم وارتفاع الموانع الحائلة بيننا وبين الشئ الذى نروم إدراكه بحيث يكون مستعدا لأن يدرك، فهذا أقل ما يتوقف معرفتنا عليه، وهذه جميعه كثرة، وحقائق الأشياء فى مقام تجردها وحدانية بسيطة – والواحد والبسيط لا يدركه إلا واحد وبسيط[1]. فالعقل اذن والقوة الفكرية عاجزان عن إدراك حقائق الأشياء على نحو ما هى متعينة فى العلم الإلهى، ذلك لأنها وحدانية بسيطة، وأما إدراك العقل فمتعلق بعوارض الأشياء على النحو الذى أشرنا إليه – وأما إدراك الحقائق فهو أمر لا يقع إلا لمن كان له الحق سمعا وبصرا أو هو خاص للمتحققين بمقام «كنت سمعه وبصره»[2] على حد تعبير القونوى وهو أمر يتعلق بالمعرفة الكشفية.

ونحن نلاحظ اتفاق كل من فريد الدين العطار، وابن عربى ثم القونوى، والجيلى من بعده على أن المعرفة العقلية قاصرة، وأن العقل عاجز، فالعطار يرى أن نصيب العقل من المعرفة يكاد يكون معدوما فى مجال الحقيقة الكبرى، فهو يتقلب فى المحسوسات، ويتصرف فى الجزئيات لكنه ينكص ويعجز حيال الحقيقة الكبرى، يقول العطار : «ذهبنا وراء العقل والفهم – العقل لا يجدى عليك إنما يأتى إليك بما يأتى به غربال من بئر، إنما يحاول العقل أن يدرك فى هذا العالم، ولكن هذا العقل الذى يفقد نفسه بجرعه من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية، العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدما إلى الحبيب، أنه أول الخلق ولكنه لم ير وجه

(١) اعجاز البيان، ص٢٥
(٢) اعجاز البيان، ص٢٦

الحبيب قط، أنه لا يعرف صورة نفسه، وأنه عرف آلافا من الأسرار ولا علم له بالجوهر الذى لا يحد لأنه ضل عن نفسه»[1].

ولقد فطن القونوى إلى أن سائر المحققين من أهل الشرائع متفقون على عجز العقل عن إدراك حقائق الأشياء، كذلك فهو عاجز تماما حيال حقيقة الحق جل شأنه «لقوله» : لا خلاف بين سائر المحققين من أهل التشريع، والأذواق، والعقول السليمة أن حقيقة الحق سبحانه مجهولة لا يحيط بها علم أحد[2]. وهكذا يمكن أن نستنتج مع القونوى أن العلم الصحيح أو المعرفة بحقائق الأشياء أمر لا تلعب فيه القوى البشرية أى دور، بل هى عاجزة تماما عن تحصيله، وأما مجالها الحقيقى فهو الخاص بعوارض الأشياء وصفاتها الظاهرة والقريبة فقط.

«فالعلم الصحيح لا يحل بالكسب والتعمل، ولا تستعمل القوى البشرية فى تحصيله»[3] ، وهو نوع من تجلى نور الحق الذاتى الكاشف والمظهر لحقائق الأشياء، وسوف نفصل القول فى هذا الموضوع عند حديثنا عن المعرفة الكشفية.

(٤) الحس والخيال:

لا تعتمد المعرفة الحسية على الحواس الخمس، وأهمهما عند القونوى البصر والسمع ، ويتراوح الإدراك الحسى عنده بين إدراك حسى خالص، أو إدراك حسى يعتمد على الفكر أو فكرى يعتمد على الحواس، وهذه الوسائل ليست مما يقدم معرفة يقينية فيما يتعلق بجوهر الحقيقية الإلهية – والقونوى إذ ينكر الدور الذى يمكن أن تقوم به الحواس فى هذا المجال إنما يتفق وابن عربى[4] على أن الدور

(١) عبد الوهاب عزام، الدكتور، التصوف وفريد الدين العطار، مصر ١٩٤٥ مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ص٧١.
(٢) اعجاز البيان، ص٢٨.
(٣) اعجاز البيان، ص٢٨.
(٤) محمد غلاب الدكتور، المعرفة عند مفكرى المسلمين، مصر ١٩٦٦، ص٣٤٨.

المتاح للحواس فى المعرفة لا يخرج عن العالم المحسوس بل ويستحيل على هذه القوى الدنيا أن تصل إلى معرفة الله.

وتخضع المعرفة الحسية للعديد من المؤثرات سواء ما كان صادرا عن موضوع الإدراك نفسه أو ما كان صادرا عن الحاسة المدركة ذاتها.

ولان كان متعذرا على العقول أن تدرك المعقولات والمعلومات المتناهية الدقة أو البالغة التعقيد، فإن الحواس تعجز عن إدراك المحسوسات الحقيرة البالغة الصغر وفى نفس الوقت تعجز عن إدراك المؤثرات الحسية البالغة الشدة.

واذن فمجال الإدراك الحسى أمر متوسط بين نقيضين، فالبصر مثلا يعجز عن إدراك - المبصرات الحقيرة مثل الذرات والجراثيم، ونحوها، ويعجز كذلك عن إدراك المبصرات المبهرة كوسط قرص الشمس عند كمال نوره مثلا مع أن الوسط منبع الأنوار.

وهكذا يظهر أن تعلق الإدراك البصرى مثلا بما فى طرفى الافراط والتفريط من الخفاء التام والظهور التام متعذر كما هو الأمر فى النور المحض والظلمة المحضة لكونهما حجابين، وأن المتوسط بينهما الناتج منهما وهو الضياء - كذلك الأمر بالنسبة للعقول والبصائر إنما تدرك المعقولات - والمعلومات المتوسطة فى الحقارة والعلو ، وتعجز عن المعقولات الحقيرة والحقائق العالية مثل ذات الحق[١].

فكأن القونوى يؤمن بوجود عوالم أخرى خافية علينا وبعيدة عن متناول حواسنا القاصرة التى تقف بين حد أعلى وحد أدنى للادراك، لذلك فإنه من الممكن رؤية أشياء مبهرة وسماع أصوات خارقة لو كان فى الإمكان زيادة مدى البصر والسمع، وبالمثل يمكن رؤية الجراثيم والميكروبات الدقيقة لو كانت عيون مجهرية، فكأن القونوى يعترف بوجود الأشياء بصرف النظر عن وقوعها داخل نطاق الإدراك لأنها

(١) اعجاز البيان، ص٢٧.

موجودة بالفعل ولو كانت ضمن عوالم تلسكوبية أو ميكروسكوبية على حد تعبير «لوك»[1].

ولا يقف الأمر فى العوائق التى تواجه الإدراك الحسى عند هذا الحد ، بل أن القرب الشديد من موضوع الإدراك أو البعد الشديد عنه هما من الأسباب التى تجعل من المتعذر علينا إدراك الأشياء والقونوى يضرب على هذا أمثلة غاية فى الدقة، فرغم أن حجم جرم الشمس هائل ورغم كبر حجم الأجرام السماوية إلا أننا يمكننا رصد حركاتها بالعين المجردة وذلك للبعد المكانى والمسافة الشاسعة التى تفصل بيننا، كذلك فإن هناك أشياء تمر أمام عيوننا بل وتلتصق بعدسات هذه العيون دون أن يكون فى الإمكان مشاهدتها كالهواء مثلا - يقول القونوى إن من الأشياء ما تعذر إدراكه للبعد المفرط كحركة الحيوان الصغير من المسافة البعيدة، وكحركة جرم الشمس والكواكب فى كل آن، وهكذا الأمر فى القرب المفرط، فإن الهواء لا يرى لاتصاله بحدقة العين[2].

ولهذه الأسباب يجعل القونوى من الإدراك الحسى حلقة دنيا من حلقات الإدراك، بل يجعل منه خاتمة التصورات التى يمر بها الموقف المعرفى، ويقدم الإدراك التصورى والخيالى على الحس الذى يجعله تابعا للخيال - فعملية الإدراك تبدأ بتصور الأمر أو الشئ موضوع الإدراك تصورا ذهنيا خياليا ناتجا عن تصور بديهى ضرورى غير مكتسب، ومن ثم يأتى التصور الحسى معتمدا تماما على التصور الذهنى الخيالى.

والقونوى إذ يجعل من مراتب الإدراك مرتبة طبقا لدرجة اليقين فإنه يرى أن أول هذه المراتب ما كان مطبوعا فى النفس وآخرها مرتبة الإدراك التى تعتمد على الحس المشترك، أو النسبة المتركبة من هذه الأقسام بأحدية الجمع[3].

---

(١) راجع : الدكتور فؤاد زكريا فى كتابه، نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان، مصر ١٩٧٧، ص١٥.

(٢) اعجاز البيان، ص٢٧.

(٣) اعجاز البيان، ص٥٦.

فإن كان الأمر المراد معرفته كلاما مثلا تلقاه الإنسان المصغى إليه بحاسه سمعه، وإن كان كتابة أو حركات عضوية تلقاه بالبصر ، إلا أنه لا يمكن أن يميز حقيقة الأمر فيه إلا إذا كان هناك تصورا بديهيا سابقا وقائما فى نفس المتلقى – وهذا التصور النفسانى هو المعنى بادراك حقائق الأشياء طبقا لأعيانها الثابتة، ذلك أن دوره قائم فى تجريد الأمر المتنزل ثم الحضرة العلمية مما لحق به وإحالته إلى الصورة المثالية المنطبعة فى النفس أزلا كى يعود إلى معدنه الأصلى قبل مروره على المراتب مما يمكّن المصغى أو الناظر من سماعه أو رؤيته وبالجملة إدراكه، ويشرح الشيخ القونوى ذلك بقوله : «فإذا انتهى إلى الحس – يقصد الأمر المراد توصيله – تلقاه السامع المصغى بحاسة سمعه أولا وإن كانت الإستفادة من طريق التلفظ، أو بحاسة البصر ان كانت بطريقة الكتابة، أو ما يقوم مقامها من حركات الأعضاء وغيرها – ثم انتقل إلى مرتبة التصور الذهنى الخيالى، ثم انتقل إلى التصور النفسانى، فجرد له النفس عن شوائب أحكام القوى، وملابسه المواد فلحق بمعدنه الذى هو الحضرة العلمية... فإذا لحق بالمعدن بالتفسير المذكور إدراكه المستفيد من الكتابة أو الخطابة ونحوهما من أدوات التوصيل الظاهرة[(١)] فالتصور النفسانى هو إدراك الأشياء على نحو ما هى مرتسمة فى العلم الإلهى أزلا ، والتصور الذهنى الخيالى هو المعنى بتلقى صور الإدراك النفسانى ذلك أن الخيال هو محل ظهور الحقائق الوجودية وأصل جميع العوالم بأسرها وهو نفس المعنى الذى ذهب إليه «الجيلى» بقوله:

ليس الوجود سوى خيال عند من ... يدرى الخيال بقدره المتعاظم

ولا تحقر قدر الخيال فانه ... عين الحقيقة للوجود الحاكم[(٢)]

ولقد سبق أن استقر هذا المعنى لدى ابن عربى الذى يعتبر الكون خيال والخيال حقيقة ويرتب على هذا اعتقاده بأن الحقيقة الكونية خيال. بقوله:

---

(١) اعجاز البيان، ص٥٧ .

(٢) الإنسان الكامل، جـ٢ ، ص. ص٤٠ ، ٤١ .

إنمــا الكــون خيــال   وهــو حق فى الحقيقة[1]

ويذكر الأستاذ الدكتور المرحوم «أبو العلا عفيفى»[2] أن ابن عربى كان قد استخدم كلمة الخيال بطريقة غامضة حيث إنه أطلق عليها العديد من المعانى ذلك أنه يتحدث عن الصور العقلية بإعتبارها خيالات لأنها مرحلة وسط بين العالم الروحى والعالم المشاهد، ثم هو يتحدث عن الأحلام باعتبارها نوع من أنواع الخيال الذى يمثل مرحلة وسطى بين الحياة الحقيقية المتعارف عليها والحياة الظاهرية فى النوم، وهو أيضا يشير إلى أن مشاهدة «النبى عليه السلام» «لجبريل» فى صوره المختلفة هو نوع من الخيال الخاص بالأنبياء، وكل هذه الأنماط من الأخيله هى موضوعات للملكة التى نطلق عليها اسم الخيال، وهى الملكة التى تكون صورا عقلية لأشياء ذلك العالم، وهى أيضا تكون رموزا لمعان أو حقائق خفية.

والقونوى إذ يتحدث عن الخيال فهو يقصد كل المعانى التى أشار إليها أستاذه من قبل بالإضافة إلى أنه يريد به أيضا تلك الصور العقلية التى قد يكونها العقل دون أن يكون لها وجود مستقل عنه، أو هى الصور التى يتم استدعائها للعقل بواسطة عملية تخيل واعية أو ما قد يسمى أحلام اليقظة، التى تشكل نوعا من خيالات الوعى إلى جانب خيالات اللاوعى التى تحدث فى النوم أو الأحلام. والقونوى يحاول إستغلال هذه القدرات وتوظيفها فى خدمة الإدراك المعتمد على الحس والخيال.

فهو يدعى أن باستطاعته استدعاء روح أستاذه ابن عربى واللقاء به بعد وفاته بل وأخذ المعارف عنه فى مشاهد يطلق عليها اسم المشاهدة المثالية[3] على سبيل الاصطلاح ،وسوف نتعرض لهذا المعنى بالتفصيل عند الحديث عن الأحلام.

---

(١) فصوص الحكم، جـ٢، ص٧٧.

(2) The Mystical Philosophy of Muhiyd din Ibnul Arabi; p. 130.

(٣) النفحات الإلهية، ورقة ٥٨.

The Mystical Philosophy of Muhiyd din Ibnul Arabi; p. 134.

وإذا كنا قد أدركنا مدى اعتماد الحس على الخيال عند القونوى فان استجلاء حقائق الإشياء يمر بمراحل ثلاث – تبدأ بعالم المعانى، فعالم الأرواح، ثم عالم الحس[1] وهو متفق فى هذا مع الشيخ الأكبر على نحو ما يذكر الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى[2].

بل أن القونوى يُخضع أدوات توصيل المعانى إلى السامع أو المخاطب لترتيب يتوافق وأسبقية ملكة التصور والخيال على الحس، فالكلام وهو من أدوات توصيل المعانى يمر بثلاث مراحل تبدأ بالحركة المعنوية النفسانية المنبعثة بإبراز ما فى النفس من المعانى المجردة المدركة لتصور البسيط، ويلى ذلك استحضار صور المعانى والكلمات فى الذهن، ثم يعقب هذا ظهور ما فى الذهن من معان وتصورات فى العالم المحسوس على نحو ما يرى القونوى[3].

كذلك فالناس فى رأى «القونوى» درجات، ودرجاتهم تتحدد طبقا لإمكانياتهم فى الاتصال بعالم المثال المطلق، العالم الذى يعتبر الخيال المقيد، أو المثال المقيد جزء منه.

ولا يتم الإتصال بعالم المثال المطلق إلا بنمو الخيال أو المثال المقيد نموا عظيما يمكّن الإنسان من الوصول إلى الدرجة التى يحصل فيها إتصال مباشر بين نوعين من المثال. ولا يتم هذا كما لا تتم المعرفة بمعادن الأشياء وحقائقها طبقا لأعيانها الثابتة إلا بصفاء القلوب وفراغها من شواغلها الحسية – أما الذين طبع على قلوبهم وشغلوا بعالم الحس فلا يتصل من نفوسهم إلى قلوبهم شئ – وفى هذا إشارة إلى أن القلب معنى شامل للعقل – فما انتقش فى النفس لا يتصل فى القلب إلا بفراغه واتصاله بعالم المثل، وكأن المعنى بادراك المثل هو القلب فى النهاية.

---

(١) الفكوك، ورقة ٦١.

(2) The Mysctical Philosophy of Muhiyd din Ibnul Arabi; p. 133.

(٣) اعجاز البيان، ص٦٢.

يقول «القونوى» : الناس فى مراتبهم على أقسام مختلفة - قسم نازل قد طبع على قلوبهم فلا يتصل من نفوسهم إلى قلوبهم شئ مما هو منتقش فى النفس سابقا أو متجددا، وقسم يحصل بقلوبهم أحيانا صفاء وفراغ من الشواغل، واتصال من خياله بعالم المثال المطلق، فكل ما تدركه نفوسهم فى ذلك الوقت ينعكس انعكاسا شعاعيا إلى القلب، وينعكس من القلب إلى الدماغ - فينطبع فيه[1] ولهذا صلته الوثيقة بالاحلام، إذ أن ما ينطبع فى الدماغ يؤثر فى نوعية الحلم وسوف نوضح هذا فيما بعد.

وعلى هذا النحو يتخذ فكر القونوى اتجاها أفلاطونيا - ذلك أنه يتصور حقائق الكون عالما من المثل، أو الأعيان الثابتة، وهو يرى أن حقيقة العالم المحسوس الظاهر ليست فيما ظهر وإنما فيما طبع فى النفس وتخلية الذهن - وهو ما يؤكد عليه الأستاذ الدكتور «أبو العلا عفيفى» فى موقف «ابن عربى» من العالم والأعيان الثابتة[2].

كذلك فإن «الجيلى» يتخذ نفس المنحى فيقول:

ألا أن الوجود بلا محال	خيال فى خيال فى خيال
ولا يقظان ألا أهل حق	مع الرحمن هم فى كل حال
وهم متفاوتون بلا خلاف	فيقظتهم على قدر الكمال[3]

وفى نفس المعانى التى استقرت لدى «القونوى» لاعتقاده أن العالم الظاهر خيال وأن المؤهلين لرؤية العالم الحقيقى هم الكُمل من أهل الله الذين صفت قلوبهم ونفوسهم واتصلوا بعالم المعانى المجردة والحقائق العلوية اتصالا مباشرا.

---

(١) الفكوك، ورقة ٦١.

(2) The Mystical Philosophy of Muhiyd din Ibnul Arabi; p. 53.

(٣) الجيلى، الإنسان الكامل، جـ٢، ص٤٢.

(٥) الرؤى والأحلام:

لما كانت المخيلة هى وسيلة القونوى فى الإتصال بعالم المثل، كان معنى ذلك أنه يعدها القوة التى تصل إلى ما هو موجود فعلا ولا تخلق ما لا وجود له، بل هى تستمد خيالاتها من حقائق عالم المثل الذى يعد من وجهة نظر القونوى أشبه بالنهر العظيم الذى تتفرع منه جداول صغيرة هى خيالات الناس المقيدة.

يقول القونوى : إن نسبة خيالات الأناسى المقيدة إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذى منه تفرعت، وطرفاها متصل به، أعنى طرف كل خيال من الجهة التى تلى عالم المثال متصل به بصحة خيال الإنسان ورؤياه له[١].

والقونوى كأستاذه يعد المخيلة قوة من قوى القلب[٢] لذلك فإن نوع المعرفة التى يتلقاها القلب تكون على قدر صفاته واستعداده للإتصال بعالم المثل المطلق كما قدمنا عند حديثنا عن الحس والخيال. بل إن نوعية الرؤية تختلف باختلاف نوعية القلوب والعقول، فإن صفاء القلب وسلامة العقل وخلوه من وساوس النفس هى وسيلته فى تحصيل نوع من الرؤيا يقال لها «الرؤية الصادقة» التى لا تأويل لها لأنها مجرد انعكاس لصورة مطابقة للعين الثابتة الخاصة لموضوع الرؤيا – وهذه رؤيا معظم الأنبياء، ويصف القونوى الرؤيا بقوله : «فإن خلت الرؤيا عن حديث النفس وكانت هيئة الدماغ صحيحة والمزاج مستقيم – كانت رؤيا من الله وكانت فى الغالب لا تعبير لها لأنها انعكاس بصورة الأصل، وهذه رؤيا الأنبياء[٣].

---

(١) الفكوك، ورقة ٦١.

(2) R.A Nicholson; Life of Muhiyud Din Ibnul Arabi J.R.A. London 1906' p. 816.

راجع فصوص الحكم، جـ٢، ص٧٥، وفكوك القونوى، ص٦١ . والرؤيا فى التفسير العلمى هى نوع من الأحلام لا ينشأ عن احساسات عضوية أو خارجية بل عن اتصال النفس بالملكوت أو بالعقل الفعال – وهى قد تحدث فى النوم وفى بعض حالات اليقظة. فإذا حدثت أثناء النوم فهى رؤيا وإذا حدثت أثناء اليقظة فهى وحى وإلهام راجع. محمد عثمان نجاتى (الدكتور) الإدراك الحسى عند ابن سينا، مصر ١٩٨٠، ص٢١٦.

(٣) الفكوك، الورقة ٦١.

ولعل هذا هو السبب الذى جعل الخليل عليه السلام يمتنع عن تأويل رؤياه ذبح إسماعيل، وكان أخذه بظاهر الرؤيا دليل على أنه لم يكن بحاجة إلى تأويل لأنها صورة من الأصل، وحقيقة من حقائق عالم المثال، ومع ذلك فإن القونوى يعتقد أن الإمتناع عن تأويل الرؤيا فى هذه الحالة يضع الخليل عند حال المتوسطين الذين يأخذون بظاهر الرؤيا لعدم انطباع أى أمر فى القلب يكون خارج عنه. فلما شاء الحق أن ينقل الخليل إلى مرتبة أكمل الخلق نقله إلى مقام «من وسع قلبه الحق، فكان ما انبعث من قلبه إلى دماغه انطباع غير ظاهر بصورة الأصل فاحتاج إلى التأويل المعرب عن الأمر المراد بذلك التصور على وجه تعينه فى العالم العلوى[1].

لذلك فنحن نوافق الأستاذ الدكتور «أبو العلا عفيفى»[2] على أن الذى وجد فى عالم المثال هو الكبش المقدم للقربان وإن محاولة إبراهيم الخليل ذبح إبنه لم تكن إلا من فعل المخيلة. ونضيف أن الخليل وهو يحاول هذا كان ينفذ مشاهداته دون تأويل، ثم أنه وهو يقوم بذبح القربان «الكبش» كان قد انتقل إلى حال الكمل من أهل الحق، فكان له أن يدرك أن ذبح إبنه لم يكن إلا رمزا للفداء العظيم الذى تمثل فى الكبش المقدم للقربان، لذلك قال «ففداه» لما وقع فى ذهن ابراهيم عليه السلام ما هو فداء فى نفس الأمر عند الله[3] وهذه هى رؤيا الأنبياء الصادقة التى قال فيها صلى الله عليه وسلم إن «الرؤيا من الله والحلم من الشيطان»[4].

ألا أن القونوى فى مقابل الرؤيا يحدثنا عن نوع من الأحلام يعد من قبيل العمليات السيكولوجية المتعلقة بوظيفة المخيلة التى لا تقف عند حد الجمع والتفريق بين صور المحسوسات والمعانى، بل يتعداه إلى استعادة صور المحسوسات والمعانى،

---

(١) الفكوك، الورقة ٦١، ٦٢.

(٢) شرح فصوص الحكم، جـ٢، ص. ص٧٥، ٧٦.

(٣) شرح فصوص الحكم، جـ٢، ص٧٦.

(٤) محمد بن سيرين، منتخب الكلام فى تفسير الأحلام، بهامش كتاب تعطير الأنام فى تعبير المنام لعبد الغنى النابلسى مصر ٣٤٧، ص٢ ، وراجع الفكوك ورقة ٦١.

ويشـمل ذلك العـمليـات الإبتكارية التى تقع فى نطاق دراسـات علم النفس والمعاصر[1] التى تعالج موضوع المخيلة باعتبارها ذاكرة دائمة لعرض الصور والمعانى التى تختزنها.

ويطلعنا القونوى على أن الأحلام شأنها شأن الرؤيا الصادقة تحدث حال يقظة كما تحدث حال النوم، ويفسر لنا ذلك بما يعتقده من أن الله سبحانه وتعالى يتوفى الأنفس حين نومها لقوله تعالى : «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى»[2] ، وتأويل ذلك أن الله جل شأنه يتوفى الأنفس كلها حال نومها فإذا استوفت نفس أجلها امسكها جل شأنه ولم يسمح لها بالعودة إلى الجسد.

وأما الأرواح التى لم تستوفى أجلها فتعود إلى البدن فما رأته عند الله حال فكاكها من الجسد فهى رؤيا صادقة، وما تراه حال وجودها متلبسة بالجسد فهى كاذبة على حد تفسير «ابن الألوسى البغدادى»[3] للآية ، ويميل «القونوى» إلى الاعتقاد بأن أحلام اليقظة، أو المشاهد المثالية التى يراها حال يقظة إنما تحدث فى وقت يخفت فيه نشاط الحواس، وتبتعد النفس عن كل ما يشغلها ويشتت إنتباهها وتنشط القوة المصورة[4] فى استعادة مخزونها من الصور السابقة. ويكون الخيال المطلق فى هذه الأحلام متجسدا فى الخيال المقيد، فإن كان الدماغ سليما والقوة المصورة مستقيمة كان الخيال المقيد صادقا لقربه من الخيال المطلق، ويتردد هذا

---

(1) See Ribot: East sur L'Imagination: paris: 1928: p.p: 206-207.
See too Spearman: Ceative mind: London: 1930. p.p. 275-276.

(٢) سورة الزمر، الآية ٤٢ .

(٣) أبو الفضل شهاب الدين محمود بن الألوسى البغدادى، روح المعانى فى تفسير القرآن بولاق ١٣٠١هـ، جـ٢ ، ص٤٠٩ .

(٤) الفكوك، ورقة ٦٢ .

Delacriox: Le Reve et Lka reverie: dans Nouveau Traite de Psychelogie V; 1936; p. 94.

الإعتقاد لدى علماء النفس المعاصرين فيما يذكره - دلاكروا Delacriox من أن الأحلام التى قد تحدث فى حالة يقظة أو منام تتعلق بوظيفة التخيل، وتحدث حال سكون الحواس.

ولقد سجل القونوى العديد من أحلام اليقظة التى كانت تحدث له فى كل وقت وفى أى مكان، وكتاب «النفحات الإلهية»[١] حافل بمثل هذه الأحلام.

كذلك فهو يعدد الكثير من الرؤيا الصادقة على حد ادعائه، ويرى أنها وسيلة للإطلاع على الغيب الإلهى سواء كان ذلك فيما يتعلق بامور مستقبلة أو بامور متقدمة بزمان طويل[٢] ، وهو رأى ابن سينا أيضا[٣].

ورغم المغالاة التى تبدو واضحة فيما يتعلق بالمشاهد التى يحظى بها القونوى حال الرؤيا إلا أن القرآن الكريم به العديد من الآيات التى تتحدث عن الرؤيا الصادقة.

يقول جلّ شأنه: «لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين»[٤] وهى إشارة للرؤيا الصادقة، وقوله سبحانه : «يا أيها الملأ أفتونى فى رؤياى إن كنتم للرؤيا تعبرون»[٥] ، وهى إشارة للرؤيا الرمزية التى تحتاج إلى تأويل.

وهما نوعا الرؤيا اللتين تحدثنا عنهما عند القونوى وأستاذه.

(٦) الهمة:

يصف الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى[٦] الهمة بأنها القدرة التى يمتلكها العارف، ويستطيع بها أن يخلق أشياء خارجة عنه، وهى الواسطة التى من خلالها يعبر النشاط الخلقى الإلهى عن نفسه.

(١) النفحات الإلهية، ص٥٢.
(٢) النفحات الإلهية، ص٥٨.
(٣) الإدراك الحسى عند ابن سينا، ص٢١٦.
(٤) سورة الفتح، الآية ٢٧.
(٥) سورة يوسف، الآية ٤٣.
(6) The Mystical Philosophy of Muhiyd din Ibnul Arabi: p. 136.

ولا تقف الهمة عند مستوى الخلق الخيالى بل هى تتعدى هذا إلى إبداع أمور خارجة عنها.

ويحدثنا «نيكلسون»[1] أن القونوى وابن عربى من القائلين بوجود مثل هذه الملكة التى تمكن العارف من التصرف فى الأكوان، بل ويرى القونوى إمكان استدعاء أرواح من شاء من الأولياء والأنبياء الذين توفاهم الله منذ زمن بعيد لتظهر للعارف فى شكل صور معقولة للروح المطلوبة، بل وقد يتمكن العارف من ارسال روحه إلى الحضرة التى توجد بها الروح المستدعاة فيتم لقاء الروحين بفعل الهمة وبالتخلص من أعباء الجسد والإنسلاخ إلى حضرة الأرواح[2].

على أن القونوى كأستاذه لا يرى للهمة دورا مستقلا عن الهمة الجامعة، بل إن همة الإنسان الكامل إنما تعمل من خلال جمعها بالهمة الكلية وموافقتها لها، لذلك يتمكن العارف من التصرف فيما مكن له من التصرف منه بيد الإستخلاف، لا بيد الملك والإستحقاق وشرط هذا التصرف أن يكون مجموع الهمة «عليه سبحانه»[3]. وأصحاب الهمة الخالقة، التى تعرف أسرار الغيب عن الله وبالله هم الكُمل من الأولياء والأنبياء الذين اصطفاهم الله من خلقه وأيدهم بنوره العلمى الذاتى الأحدى[4].

وهكذا يمكننا القول إن الخيال والهمة عند القونوى «هما من قوى الإبداع الخالق، يختص الخيال بالابداع الداخلى، وأما الهمة فجامعة للأبداع الخيالى الداخلى والخارجى.

وإذا كان الخيال يزودنا بمعرفة وسط بين الحس والكشف، فإن الهمة تصل إلى

---

(1) Life of Muhiyyu'd Din Ibnul Arabi; p. 816.

(2) Life of Muhiyyu'd Din IbnulArabi; p. 816.

(٣) مفتاح الغيب، ص١٩١.

(٤) رسالة القونوى إلى نصير الدين، ورقة ٣٥- والهمة لغة - توجه القلب، وقصد بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره أنظر ، تعريفات الجرجانى مادة همة.

أبعد من ذلك إذا قد تكون اتصالا مباشرا لأنها لا تتعلق إلا بالحق، ولا تلتفت إلى غيره، كما أنها لا تقف عند التحقق بالأسماء والصفات، بل هى لا تقصد إلا عين الذات.

(٧) المعرفة الصوفية:

للمعرفة الصوفية عند القونوى كما عند غيره من الصوفية عموما آداتها، ومنهجها، وموضوعها وغايتها. فأما آداتها فهى القلب، وأما منهجها فهو الكشف والشهود، وأما موضوعها فهو الله.

وأما غايتها فتحقيق السعادة القصوى بمعرفة الحق على الحقيقة، وتفصيل ذلك على النحو التالى:

(أ) القلب أو آداة المعرفة.

يؤثر القونوى شأن كل الصوفية آداة للمعرفة تتناسب ونوع المعرفة الكشفية، وتسمو إلى مستوى الحقائق والشئون الإلهية، وهى «القلب».

ويسبغ القونوى على القلب العارف من الصفات ما يرفعه إلى مستوى هذه النوع من المعارف – المتعلقة بالأسرار الإلهية، ذلك أنه أشرف ما فى الإنسان وهو الحاوى لصور العالم ومعانيه كذلك فالقلب هو المعنى بتلقى الأنوار الإلهية، وهو مهبط الأوامر الإلهية، ومستودع الحقائق الكونية والإلهية. ثم أن القلب العارف كما يراه القونوى منصة تجلى الحق ومرآة ظهوره ومنزلة الذى وسعه من دون الأرض والسماء[(١)]

ولم ينظر القونوى إلى القلب باعتباره مركزا للعواطف والإنفعالات، بل باعتباره

---

(١) رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٥٢ والقلب عند الصوفية جوهر نورانى مجرد. أشار إليه الحق فى القرآن الكريم ومثله بالزجاجة والكوكب الدرى فى قوله تعالى «مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة كأنها كوكب درى الآية
راجع اصطلاحات الصوفية للقاشانى مادة القلب، والآية من سورة النور، رقم ٣٥

سرا من أسرار الله له بالقلب الطبيعي اتصال، يقول القونوى :«تعلم أن القلب ليس عبارة عن البضعة الصنوبرية فإنها وإن سميت قلبا فإنما تلك التسمية على سبيل المجاز.... وإلا فكل عاقل يعلم أن القلب الذى أخبر الحق على لسان نبيه صلوات الله عليه بقوله : ما وسعنى أرضى ولا سمائى.. ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقى الورع – ليس هو هذا اللحم الصنوبرى الشكل فإنه أحقر من حيث صورته أن يكون محل سره جلّ جلاله، فضلا أن يسعه فيكون مطمع نظره الأعلى ومستواه»[١].

ولقد استشعر القونوى مكانة القلب التى اتخذها من الوصف القرآنى له – لقوله تعالى : «فمن يرد الله أن يهديه شرح صدره للإسلام»[٢] و، الصدر هو مستودع القلب، وقوله جلّ شأنه : «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»[٣] ، وهى إشارة إلى أن القلب مركز التأمل والتدبر وقوله سبحانه : «ختم الله على قلوبهم»[٤] ، وهو أمر الله الذى ينزله الله بمن يشاء من عباده الضالين ليحول بينهم وبين نور الهداية الذين أعموا عيونهم وغلقوا قلوبهم حياله، فجاء الختم على القلوب وسيلة الحق المانعة لهؤلاء القوم من الهداية.

ثم إن القلوب إذا ما تلوثت بالعالم المادى وشغلت بما فيه مرضت، ومن ثم يحال بينها وبين الحق لقوله تعالى: «والذين في قلوبهم مرض»[٥] ، وقوله «أفى قلوبهم مرض»[٦]، ثم أن القلوب التى شغلت بالأمور الدنيا لا يمكنها أن تصل إلى الله إلا بالتوبة، لقوله تعالى : «أن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما»[٧] ومن ثم يكون القلب مهبطا للوحى، «قل من كان عدوا لجبريل فأنه نزله على قلبه»[٨].

(١) رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٥٢.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٢٥.
(٣) سورة محمد، الآية ٢٤.
(٤) سورة البقرة، الآية ٧.
(٥) سورة الأحزاب، الآية ١٢.
(٦) سورة النور، الآية ٥٠.
(٧) سورة التحريم، الآية ٧.
(٨) سورة البقرة، الآية ٩٧.

ونظرا لهذه المكانة السامية التى أولاها الله سبحانه للقلب فإن القونوى يضن على القلب الصنوبرى أن يكون محلا للحق المستجن ، بل هو ينظر إليه باعتباره الصورة الظاهرة للعين الثابتة – أو الحقيقة القلبية المتعينة فى علم الله أزلا. وهى الحقيقة التى وصفها الحق بما يصف به نفسه – لذلك فهى تخلو من كل أحكام الإنحرافات العنصرية، ومن هنا فقد اختصه «القونوى» بأعلى درجات النبوة، والولاية، والكمال[1].

ولكن القلب الطبيعى الذى هو صورة ظاهرة من الحقيقة «القلبية» المرتسمة فى العلم الإلهى لا يمكن أن يكون صالحا لقبول التجلى الإلهى، إلا بعودته إلى أصله وحقيقته بزوال أحكام الإنحراف وهو من هذه الناحية «يسمى الروح الإلهى الذى أشار إليه الحق على لسان نبيه: ووسعنى قلب عبدى المؤمن»[2].

ويرى القونوى أن عودة القلب إلى حقيقته الإلهية أمر مرهون بتخلصه من الأمور التى تلبست به، وسببت له التشعب والتشتت والهزال لفرط تعلقه بمطالبه الخارجة عنه.

فإذا اقتصر القلب على ما حوته ذاته مما أودع الحق فيه منذ الأزل، وحفظ سره من التشتت، وتوقف عن التعلق بالمطالب الجزئية الكونية، أمكنه أن يستمد كماله من داخله بدلا من أن يبحث عن غناه وكماله فى الخارج. يقول شيخنا القونوى : «فإن اقتصر الإنسان فى أول أمره على ما حوته ذاته مما أودع الحق فيه، وحفظ قلبه وسره الكلى من التوزيع، والتشتت والتشعب بالتعلقات بالمطالب الجزئية الكونية كان نمناه وقواه الطبيعية والروحانية، ثم الإلهية... وإنما جهل كماله الذاتى المستجن فيه فتصدى لطلبه وتحصيله من خارج، ولو اهتدى سواء السبيل لعلم أنه متعلق الطلب الأصلى تفصيل مجملاته، وبروز مستجناته بخروج ما فى قوته إلى الفعل، وجميع ما

---

(١) رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٥٣.

(٢) راجع. رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٥٣.

ثبت من صفاته، وقواه - بالتوزع والتكثر والإختلاف - إلى التوحيد الإعتدالى والرجوع إلى أصل كل إعتدال الأصل الأحدى الجامع للجميع ليلحق كل فرع بأصله وتتحد الأصول بالأصل، وتكمل الأجزاء بالكل[1].

وهكذا يرد القونوى مفهومه عن القلب إلى أصلين من أصول نظريته فى الوحدة الوجودية. الأول، أن كمال القلب أمر موجود بداخله وهو كامن فيه وهو كمال بالقوة - وهو بالغ كماله بالفعل إذا أصر على أن يستمد وسائله من داخله، وتنبه إلى أن ما يطلبه من أجل بلوغ كماله لا يعدو ابراز مستجناته الكامنة فيه، والمطبوعة على صفحته أولا.

وثانيا، أن كمال كل شئ وحدته، واتحاد فروعه بالأصول الجامعة لها، ثم اتحاد الأصول بالأصل الأحدى الجامع لكل أصل، بما يعنى تمكين القلب من الظفر بتحقيق وصوله إلى عينه الثابتة.

مثل هذا القلب الذى يتحدث عنه القونوى لا يتاح إلا لإنسان كامل جمع كل صفات الوجود فى نفسه وكان صورة كاملة للحق. فإذا توفرت له هذه الشروط برز الحق المستجن وشاهد نفسه فى مرآة قلبه.

وتكون صورة الحق الظاهرة على مرآة قلب الانسان الكامل كأفضل وأتم ما يكون إذا كانت المرآة عند أعلى مستوى من الصقل والإستواء. ولا يتم للقلب ذلك إلا بتطهيره من النواقص من الصفات الطبيعية، والروحية وإزالة أحكام الإنحراف المزاجية والنفسية، وبهذا تكون عودته إلى دائرة الكمال[2].

فهكذا يزداد القلب قربا من الحق، وتقوى أحكام المناسبة الجامعة بين الحق المستجن والحق المطلق، وتكون صورة الحق المستجن فى هذه الحالة أقرب ما يكون إلى الكمال.

(١) رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٥٥، ٥٦.

(٢) راجع ، رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٥٩.

يقول القونوى : «فكلما قويت العزيمة، وتوفرت الرغبة بحضور الأنس الذى أثمر الإنفراد، وما ذكرنا من جمع الهمة، الذى هو الأصل الأتم، قويت سلطة الحق المستجن فى الأنسان، وضعفت فيه أحكام الكثرة والامكان، فتنور قلب العبد وانصقل، وتصفى من حيث صفاته فتجوهر واعتدل لإستقامة سطح مرآته، وتوحدت كثرته كما هو الأمر فى المرآة المحسوسة التى أبرزها الحق من بعد الوجوه مثالا لمرآة قلب الإنسان وحقيقته، فإن صفاتها وصقلها إنما هو باعتدال أجزاء سطوحها الحاصل بزوال ما فيها من التعدد والإختلاف فإن ذلك يوجب تغير صورة ما ينطبع فيها بالنسبة إلى مدرك الصورة فيها[1].

فيكون تلاشى أحكام الكثرة الإمكانية والخلقية وسقوطها هو المقدمة التى من خلالها يتأتى للقلب أن تتوحد قواه وتقوى سلطة الحق المستجن فيه لزوال ما كان يمنع من ذلك، وكلما قويت المناسبة الجامعة كلما كان ظهور التجلى الباطن أقوى وكانت فرصته فى الإتصال بالتجلى القادم إليه من الحق أتم.

هذا الإتصال هو الأمر القاضى بتحول جميع قوى العبد الظاهرة والباطنة إلى قوى الهية، فيدرك الأشياء على نحو ما يدركها الخالق جلّ شأنه.

يقول القونوى :«فإذا أكتمل بهذا التوحيد، وتلاشت أحكام الكثرة الخلقية الإمكانية، وتثبت المناسبة من بين جناب الحق وبين القلب الذى هذا شأنه، ففى هذه الحالة يظهر التجلى المستجن فى العبد لزوال كل ما يمنع من ذلك، ويتصل بالتجلى الذى يتدلى من الحق إليه، والأمر الذى ينزل عليه، فيستحيل قواه الظاهرة والباطنة وجملة صفاته استحالة معنوية، فتتبدل أرضه غير أرضه، وسمواته غير سمواته، لقيام قيامته واستقامة قامته، وحينئذ يصير تمام الآية أيضا وصف حالة هوَ قوله : «وبرزوا لله الواحد القهار ». فيتغير إعتقاده فى كل شئ عما كان عليه لتغير ما به يدرك، ويتلو قوله تعالى: «وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون»[2].

---

(١) راجع رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٦٢.

(٢) رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٦٣ والآيات من سورة ابراهيم رقم ٤٨، ومن سورة الزمر الآية ٤٧

وهكذا يتفق القونوى مع ما ذهب إليه أستاذه «ابن عربى» من أن تجلى الحق لقلب العارف لا يكون على قدر استعداد القلب، وإنما على قدر الصورة التى يتجلى بها الحق على القلب، وبمعنى أدق على قلب العارف بقدر ما أودع الله فى قلبه من صورته– وتكون حركة القلب تابعة لمقدار ما يستقبله من صورة الحق فيضيق ويتسع طبقا لنوعيه الصورة التى ترد عليه من الحق.

على نحو ما يذكر الأستاذ الدكتور «ابو العلا عفيفى»[١] فلا شئ فى الوجود يعرف نفسه على نحو ما يعرفها القلب الذى يعرف الحق لا من وجه واحد بل من كل الوجوه لأنه فيه، وهو رأى القونوى «والجيلى»[٢] وأستاذهما.

وهكذا يكون القلب مركزا للعلم والمعرفة معا، بل وهو وحده القادر على أن يسع الحقيقة الإلهية باعتباره موطن الحق ومجلاه. وهو القادر على أن يكون صورا للحق على قدر استعداده ودرجته من الكمال والصفاء. وهذا الإستعداد يكون حسبما يمنح الله القلب من سعة واستقامة تتناسب وحجم صورة التجلى الحق عليه.

وسوف نعود للحديث عن «التجلى[٣] كوسيلة من وسائل المعرفة، عند حديثنا عن منهج الكشف الصوفى.

إلا أننا نضيف هنا أن القلب الذى تحدث عنه «القونوى» كآداة للمعرفة قد أعد ليتناسب مع لطافة المشاهدة، وروحانية الخبرة، وقدسية المعرفة، فهو إذن ليس مكونا من لحم ودم، ولا هو هذا العضو الصنوبرى الكامن فى الصدر، بل هو لطيفة ربانية لها بهذا القلب إتصال.

---

(١) راجع شرح فصوص الحكم، جـ٢، ص١٤٦.

(٢) راجع الإنسان الكامل، جـ٢، ص١٧.

(٣) التجلى، هو تأثير أنوار الحق بحكم الاقبال على قلوب المقبلين الجديرين بأن يروا الحق بقلوبهم والفرق بين هذه الرؤية ورؤية العيان هى أن المتجلى إذا أراد يرى، وإذا أراد لا يرى، أو يرى وقتا ولا يرى آخر، أما أهل العيان فى الجنة فإنهم إذا أرادوا ألا يروا لا يستطيعون ألا يروا لأن الستر يجوز على التجلى ولا يجوز على الحجاب – راجع الهجويرى، كشف المحجوب، مصر ١٩٧٧، جـ٢، ص٦٣٣

وهذا المعنى ليس جديدا فى تاريخ الفكر الصوفى إنما سبق إليه القشيرى، والهجويرى والطوسى، والغزالى. إلا أن أصحاب نظرية وحدة الوجود قد أضافوا إلى هذه المعانى معانى أخرى للقلب تتمشى والوحدة الوجودية، لذلك يفهم من معانى القلب عند القونوى النظر إليه باعتباره وسع العلم أولا، ووسع المشاهدة ثانيا، ووسع الخلافة ثالثا.

فأما كونه وسع العلم فلأنه لا يعرف الحق فى الوجود شئ سوى القلب، لأن كل شئ سواه إنما يعرف ربه من وجه دون وجه، والقلب يعرفه من كل الوجوه لأنه فيه، ولأن المناسبة الجامعة بينهما تامة كما قدمنا.

وأما أنه وسع المشاهدة فذلك لأنه مختص بالكشف الذى يطلع القلب على محاسن جمال الله تعالى به فيذوق لذة أسماءه وصفاته بعد أن يشهدها، وهذا هو وسع العارفين.

واما أنه وسع الخلافة فلأنه يتحقق بأسماء الحق وصفاته حتى يرى ذاته ذاته، فتكون هوية العبد عين هوية الحق وآنيته عين آنيته واسمه اسمه وصفته صفته، فيتصرف فى الوجود تصرف الخليفة فى مسلك المستخلف – وهذا وسع المحققين[(١)].

(ب) منهج المعرفة:

تتخذ المعرفة الصوفية فى منهجها عند «القونوى» أشكالا، أو مراحل أو أحوالا مختلفة، مما جعل هذا الصوفى يسميها بأسماء تتناسب ونوع المعرفة فهى إما مكاشفة، أو تجلى، أو مشاهدة.

---

(١) راجع رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٦٢، ٦٣ – وفى معانى القلب راجع التعريفات للجرجانى مادة القلب، ويستند الجرجانى فى نقله لمعانى الوسع الإلهى إلى الحديث الذى استند إليه صوفية وحدة الوجود من أمثال ابن عربى، والقونوى، وجلال الدين الرومى، والجيلى وهو الحديث القدسى القائل – ما وسعنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن – راجع ورقة ٥٣ من رسالة التوجه.

فأما المكاشفة فتتطلب تفريغ القلب من كل ما يشغله مما هو خارج عنه. وقطع الصلة بينه وبين قواه الجزئية كما قدمنا.

كذلك فمن الضرورى التركيز الدائم على التعلق بالله، والتوجه إليه والإخلاص فى محاولة الوصول إليه، والمواظبة على ما من شأنه أن يقوى المناسبة الجامعة بين باطن العبد المعد لتلقى الغيب الإلهى وبين الحق جل شأنه، ومداومة هذا دون كلل أو فتور همة. كل هذا من شأنه أن يرفع الحجب التى اكتسبتها النفس بمحض العناية الإلهية، ويؤدى تبديد هذه الحجب إلى الكشف عن الأسرار الروحية والإلهية، يقول القونوى: «إن حصول العلم الذوقى الصحيح من جهة الكشف الكامل الصريح، يتوقف بعد العناية الإلهية على تعطيل القوى الجزئية الظاهرة والباطنة من التصريفات التفصيلية المختلفة... وتفريغ المحل عن كل علم واعتقاد، بل عن كل شئ ما عدا المطلوب بالحق، ثم الإقبال عليه على ما يعلم نفسه بتوجه جملى مقدس عن سائر التعيّنات العادية والإعتقادية والإستحسانات التقليدية والتعشقات النسبية على اختلاف متعلقاتها الكونية وغيرها، مع توحد العزيمة والجمعية، والإخلاص التام - والمواظبة على هذه الحال على الدوام أو فى أكثر الأوقات، دون فترة، ولا تقسم خاطر، ولا تشتت عزيمة، فحينئذ تتم المناسبة بين النفس وبين الغيب الإلهى وحضرة القدس الذى هو ينبوع الوجود، ومعدن التجليات الواصلة إلى كل موجود[1].

فكأن القونوى يرى أن المعرفة الكشفية مسبوقة بانعدام الشعور بالأنا، وبالعالم الخارجى كذلك، وهى مقترنة بتلاشى الذات التى - تفسح مجالا للروح الخالصة التى تعبر كل حواجز وحجب العالم المحسوس، على حد تعبير «ايفلين أندرهيل» Evelyn Underhill[2].

---

(١) اعجاز البيان، ص٣٠، ٣١

ويقول الجرجانى فى التعريفات: «الكشف هو الاطلاع على المعانى الغيبية من وراء الحجاب» التعريفات مادة كشف ص١٦٢.

ويقول الهجويرى: «المكاشفة تطلق على تحير السر فى خطر العيان، الهجويرى كشف المحجوب ترجمة اسعاد ماهر، مصر ١٩٧٥، جـ٢، ص٦١٨.

(2) Evelyn Underhill: Astudy in the nature & the Devekopment of Man's Spiritual consciousness. London. 1949. p.p., 330-333.

فالخروج من حجب البشرية كما يذكر «القونوى» أمر مصاحب لتنوير الباطن بنور العلم الإلهى، الذى هو النور الكاشف للأشياء عند المحققين من أهل الله وخاصته – وقبول المتجلى له ذلك العلم هو بصفة وحدته بعد سقوط أحكام نسبة الكثرة، والإعتبارات الكنية بحكم عينه الثابتة فى علم ربه أزلا[١].

ولا يستمد المحقق العارف يقينه العرفانى من شئ خارج عن قلبه الذى تنور بنور العلم الإلهى ولا يكون مثل هذا اليقين العلمى أمر حادث فى القلب، بل يشير «القونوى» إلى أن هذا النوع من المعارف سابق وقديم ومطبوع فى النفس منذ الأزل، يقول القونوى : «إن الفرق بين المحقق المشار إليه وغيره هو خروج ما فى قوته إلى الفعل، وعلمه بالأشياء علما محققا واطلاعه على إثباتها، بخلاف من عداه وإلا فأسرار الحق مبثوثة، وحكمها سار وظاهر فى الموجودات، ولكن بالمعرفة والإطلاع والإحاطة والحضور يقع التفاوت بين الناس»[٢]. وههنا يتخذ القونوى منحا أفلاطونيا، وهو المنحى الذى يرى «أن النفس قد منحت معارفها فى حياة سابقة على حياتها الراهنة[٣] وهو رأى ابن الفارض أيضا.

ومن هنا لا يجد القونوى غضاضة فى أن يقرر أن العارف الذى يحظى بنور الكشف العلمى، يتمكن من إدراك الحقائق المجردة والبسيطة على نحو ما هى موجودة فى العلم الأزلى القديم، وبالكيفية التى طبعت بها فى النفس.

وحكم علم المحقق بالأشياء على هذا النحو الكشفى هو حكم علم الحق سبحانه[٤] «للأحدية» وهو الكشف بصفة الأحدية.

ولا يمنح النور العلمى الكاشف إلا للكُمل من أهل الله من الأنبياء والأولياء

(١) اعجاز البيان، ص٤٨.
(٢) اعجاز البيان، ص٥٣، ٥٤.
(٣) ابن الفارض والحب الإلهى، ص٢٤٧
(٤) اعجاز البيان، ص٤٩.

الذين تحققوا بأعلى مراحل الكمال، وهو وسيلتهم الفعالة لفض حجب النفس وأستارها، كي يظفروا بكشف محقق ورؤية مباشرة للأشياء والحقائق الكونية على ما هى عليه – ويذهب القونوى «إلى أن هؤلاء الذين كملت وراثتهم وهدايتهم، زودهم الله بنور كشف الحجب وفض الأستار، فعلموا الأشياء علما محققا، وشاهدوها كما هى فى ذاتها، واتخاذ طريق هؤلاء إنما هو بهدف الفوز بالوسيلة الإلهية المثلى لمعرفة الحقائق الكونية على ما هى عليه – وهذه الوسيلة نور كاشف يظهر الأشياء كما هى»[1].

فهو نور علمى يقذفه الله فى قلب من يشاء من عباده من ملك، ورسول وولى مؤمن، وأنه لا يتم إلا كشفا – لأنه لا علم لمن لا كشف له[2] فيما يعتقد ابن عربى.

ويصف القونوى هذا النور بأنه «الهداية»، والهداية عنده مفهوم خاص يتناسب ونظريته فى الوحدة الوجودية، ذلك أنها وسيلة فعالة فى الكشف عن حقيقة الوحدة الكاملة فى الكثرة يقول : «الهدى فى الحقيقة عين الإبانة والإظهار بالتمييز والتعين، فللوحدة والإجمال.. البطون وللكثرة الظهور والإبانة والفصل والإفصاح»[3].

والمعرفة الحاصلة من هذا الطريق يقينية لا تحتمل الشك، ووهبية لا تكتسب عن طريق أى نوع من الوسائط سواء كانت وسائط مادية أو روحية، أو قوى علوية – «فالعلم الحاصل عن هذا الطريق هو الكشف الأوضح الأكمل الذى لا ريب فيه، ولا يترك إليه إحتمال ولا تأويل، ولا يكتسب بعلم ولا عمل ولا سعى ولا بعمل، ولا يتوسل إلى نيله ولا يستعان فى تحصيله بتوسط قوى روحانية نفسانية أو بدنية مزاجية أو إمداد أرواح علوية أو قوى وأشخاص سماوية أو أرضية أو شئ غير الحق، والمحصل له والفائز به أعلى العلماء مرتبة فى العلم وهو العلم الحقيقى»[4].

---

(١) اعجاز البيان، ص٤٨، ٤٩.
(٢) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص٣٣٥.
(٣) اعجاز البيان، ص٢٦٠.
(٤) اعجاز البيان، ص٤٩.

وأما الدرجة الثانية من درجات المعرفة فهى الحاصلة عن طريق «التجلى» الذى هو ظهور نورانى كاشف، أو تجلى إلهى فى حضرة نور ذاته.

لذلك فإذا كانت المكاشفة كما قدمنا هى فض أستار الحجب النفسية والكونية، فإن التجلى نور سار إلى القلب إما عن طريق الروح، أو مباشرة من الله جل شأنه، ودون واسطة[1].

والقونوى يرى حقيقة التجلى نوع من النور الكاشف الذى لا يستغنى عنه العارف فى معرفته الكشفية طرفة عين، وهو يكشف له الأمور طبقا لحالته التى يكون عليها، بمعنى أن التجلى على العبد العارف مختلف عن التجلى على القلب، ذلك أن الحق يتجلى على العبد فى مرتبة كل متجلى له بحسبه – يعنى على قدر طاقته واستعداده – لا بحسب المتجلى الواحد المطلق سبحانه[2].

وأما التجلى على القلب فيكون طبقا للاستعداد الموهوب له من قبل الحق، وهو الإستعداد الذى يتناسب ويتلون طبقا لدرجة التجلى القادمة إليه من الحق، وعلى قدره. وهو ما أشرنا إليه عند حديثنا عن دور القلب فى المعرفة وقبول التجلى.

ولابد أن نشير هنا إلى أنه وإن بدا التجلى مختلفا فى كل مرة فإنما يكون اختلافه وتعدده ما هو إلا تكرار لتجلى الواحد الحق بالأسماء والصفات فى الصور المختلفة – يقول القونوى «إن لكل تجلى فى كل متجلى له حكما وأثرا وصورة لا محالة.. هذا مع أن نفس التجلى من حيث تعينه وظهوره من الغيب المطلق الذاتى هو تأثير إلهى متعين من حضرة الذات فى مرتبة التجلى له[3] ويكرر الجيلى ما ذهب إليه القونوى وغيره من المحققين الذين يعتقدون بأن الله ما تجلى على عبده مرتين بنفس الصفة، ولا على عبدين بصفة واحدة. يقول : «فليس له إلا تجلى واحد،

---

(١) راجع ، ابن عربى حياته ومذهبه، بلاسيوس، ص٢١٦ والفتوحات المكية، جـ٢، ص١٣٨.
(٢) اعجاز البيان، ص٣١.
(٣) اعجاز البيان، ص٢٨.

وليس للتجلى الواحد إلا اسم واحد وليس للأسم الواحد إلا وصف واحد وليس الجميع إلا واحد غير متعدد[1] وهو ما يشير إلى تعدد التجلى الواحد بتعدد الأسماء وتوحده طبقا لأصله الجامع وإنما ما يحدث هو تلون قلب العبد بالصورة التى يتجلى له فيها الحق.

وإذا كان التجلى اتصال بين نورين اتصال فرع بأصل، ولقاء حقين - لقاء حق فى مرآة القلب بالحق المطلق - وإذا كان مجرد تلقى لأنوار السر الإلهى فى مقابل المكاشفة التى هى طى الحجب التى تستر الغيب الإلهى، فإنه لا يبقى إلا «المشاهدة» التى هى المرآة التامة وصاحبها هو العبد المحقق ذو القدم القديم، والفضيلة الذاتية، الأزلية... وهو العبد الذى يحفظ على كل شئ صورته الذاتية الأصلية على نحو ما كانت مرتسمة فى ذات الحق ومتعينة فى علمه أزلا[2] على نحو ما يذكر القونوى.

ويحدثنا القونوى عن أنواع من المشاهدة تعتبر درجات يأخذ بها معظم الصوفية فى هذا المجال فمشاهدة الخلق فى الحق ومشاهدة الحق فى الخلق، ومشاهدة بلا خلق، وهى إدراك الحق بالحق فى الحق ، وهى أعلى درجات المعرفة، وهى المعرفة التى تجعل من التجلى وسيلتها فى المشاهدة، وهذا هو ما يسمى عند القونوى التحقيق الأتم الذى يعنى أنه متى شهد أحد الحق فإنما يشهده بما فيه من الحق، وما فيه من الحق عبارة عن تجليه الغيبى الذى قبله المتجلى لديه بأحدية عينه الثابتة المتعينة فى العلم التى يمتاز بها عن غيره[3].

ولكى تتم المشاهدة فلابد من الفناء المصاحب للذوق الصحيح، والمقترن

---

(١) الإنسان الكامل، جـ٢، ص٥١.

والتجلى طبقا لما يقول الجرجانى : «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب».

راجع الجرجانى رسالة فى اصطلاحات الصوفية، الفتوحات المكية - القاهرة ١٩٣٨، ص٢٣٩.

(٢) اعجاز البيان، ص٢٢٠.

(٣) اعجاز البيان، ص١٥١.

والشهود لغة، الحضور - أنظر المختار الصحاح مادة شهد وهو عند الصوفية، رؤية الحق بالحق التعريفات ص١١٤.

باستهلاك كثرة المشاهد فى وحدته الأولى التى تثبت له فى الإرتسام العلمى عندما كان عينا ثابتة – يقول : «أعلم أن الشهود المحقق يقضى على المشاهد بالشهادة على المشهود أنه من كونه مشهودا بشهود محقق واحد، لكن هذه الشهادة شهادة حالية لا تعقلية. إذ لا تعقل فى الشهود ولا تميز، وحصول هذا الشهود المحقق مشروط بتوحد المشاهد من حيث توجهه واستهلاك كثرته فى وحدته الأولى، فإن الأولية فى كل شئ هى الوحدة[1].

والفناء الذى يتحدث عنه القونوى كوسيلة موصلة للشهود الأتم هو عبارة عن إنسلاخ الإنسان عما تلبس به فى رحلة نزوله من أصله الثبوتى فى العلم الأزلى ماراً بالمراتب التى تلبس بأحكامها، فسمى خلقا – أى إنسانا مخلوقا. وفنائه يعنى عودته إلى أصله كى يكون واحدا بعد الكثرة، وهو لا يتأتى إلا بالعودة إلى سره من حيث كونه عينا ثابتة فى العلم الأزلى. ومن نتيجة هذا النوع من الفناء أن يصبح الله غالبا على أمر العارف فى كل حال، فتكون الغلبة لأخلاقه المحمودة على المذمومة كما تغلب الروح على الجسد– وبصفة عامة – استهلاك جملة الكون تحت السطوة الذاتية الإلهية[2].

وفى هذا تفسير كاف لثلاث من المبادئ الهامة التى يبنى عليها القونوى منهجه فى المعرفة وهى:

١– ما يعرف الله إلا الله.

٢– لا يمكن إدراك شئ بما ينافيه[3].

٣– ودعوى العارف أنه قد عرف الله معرفة ذوق وشهود. فأما المبدأ الأول فراجع إلى إعتقاد القونوى أن الإنسان سر الحق، وصرة عينه الثابتة، والمرآة التى شاهد فيها الحق نفسه.

---

(١) النفحات الإلهية، ورقة ٦٠.

(٢) رسالة التوجه، ورقة ٦٥

(٣) راجع اعجاز البيان، ص١٥١

وأن أنه لا يمكن إدراك شئ بما ينافيه فراجع إلى أن معرفة الحق على الحقيقة هى من نتائج قيام المناسبة الجامعة بين العارف والمعروف، أو بين الحق المستجن فى قلب المحقق العارف والحق المطلق.

وهكذا يمكننا أن نحدد مجموعة من السمات التى تتميز بها المعرفة الصوفية الكشفية - وهى على النحو التالى:

أولا- هى رؤية مباشرة، أو هى كشف وتجلى، وشهود، وصدقها يقينى لأنها لا تعتمد على أى نظام عقلى.

ثانيا- هى من نتائج إتصال النور الكامل بما فى القلب بالنور القاهر، وهى أيضا اتصال بين الحق المستجن فى باطن العبد والحق الخالق.

ثالثا- هى علم ثبرتى مرتسم فى العقل الأول، بمعنى أنه علم قديم لا أثر فيه لما قد يظن العارف أنه خارج عما طبع فى قلبه، لأن القلب صورة الحق ومرآته، وكمال القلب تمام شهوده، هو رهن بإستخراج ما فى قوته إلى الفعل، أوهو عود لحقيقته التى هى عينه الثابتة.

رابعا- الوصول إلى هذا المستوى العرفانى والشهودى لا يتم إلا بتحقيق واحدية العارف مع الله، وهو المقام الذى يدرك فيه العارف حقائق الأشياء من حيث تجردها وبساطتها، وهو المقام الذى يقوم فيه الحق عن العارف فى كل شئ، وههنا يتحقق التطابق بين المعرفة الخلقية والمعرفة الحقية. عندما يصبح الخلق حقا، فيدرك الحق بما فيه من الحق[1].

خامسا - لا يتم هذا العلم الذوقى عن طريق الكسب والعمل، كما لا يستعان فى تحصيله بأى من أنواع الوسائط، سواء كانت روحية أو بدنية أو نفسانية، كما لا يعتد فى تحصيله بأية قوى سواء كانت أرضية أو سماوية، والفائز به أعلى العلماء مرتبة»[2] ، وهو المحقق الكامل.

(١) راجع إعجاز البيان، ص٢٦.
(٢) راجع النفحات الإلهية، ورقة ٤٧

ويجمل القونوى هذه السمات المميزة لذوقه العرفانى الكشفى الشهودى، بقوله : «فمن وجد فى نفسه طلبا للحق أو لما لديه، فإنما يطلبه له بما فيه من الأمر المطلوب. لأنه يستحيل عندنا أن يطلب الحق أو يحبه سواه، أو يصل إليه ما ليس منه، وهكذا الأمر فى كل مطلوب مع كل طالب فسر الحق فى زعم طالبيه عبارة عن طلب الحق المقيد المستجن فى الطالب، مع الكمال النسبى – الخصيص به متى رقت بعض حجبه، أو قل طلب، أعنى ذلك السر الإتصال بالحق المطلق، وكماله الحقيقى للحق فرع بأصل، واظهار كمال الكل الجزء الذى به ثبت اسم الكل بالكل[1].

(جـ) موضوع المعرفة:

«الله» جل شأنه هو الموضوع الذى يسعى العارف المحقق فى طلبه، وطلب الحق ليس من العمل أو الكسب فى شئ، كما أنه سبحانه لا يطلب بما ينافيه، بل هو يطلب الحق الكامل للعارف.

والمسألة هنا ليست مسألة عارف ومعروف، أى أنها لا تشير إلى أى نوع من الثنائية، ذلك أن «القونوى» قد وصف الحقيقة القلبية بأنها الحق المقيد الذى يسعى كى يكون مطلقا عندما يتمكن من صقل مرآته التى يتجلى على صفحتها، ولا تبلغ مرآة القلب تمام صقلها وجلائها، إلا بفراغ القلب عن كل ما يشغله ويفسد عليه أصله. فإن تم له ذلك وعاد كما كان ظهر فيه الحق المستجن، واطلعه الله على ما شاء من حقائق صفاته، وخزائن جوده، وأسرار أحكام وجوب جوده[2].

ولما كانت معرفة الحق على الحقيقة من أعسر المعارف فقد فطن القونوى إلى إمكانية وقوع المكاشف بها فى الخطأ الذى قد ينتج عن أمور يتوهمها القلب وينشغل بها، لذلك كان تمام هذه المعرفة وكمالها مشروطا بوصول العارف إلى

---

(١) رسالة التوجه، الورقة ٦٠.

(٢) رسالة القونوى إلى نصير الدين، ورقة ٢٦.

أعلى مراتب الكمال يقول القونوى : «أعلم أن أهل الكشف فى مكاشفاتهم ومشاهدهم وارداتهم أغلوطات شتى لا يعرف كنهها ويسلم من غوائلها إلا الكُمل والأفراد أهل العناية والإختصاص[1] . ولكى نسلم من هذه الأغلوطات التى قد يقع فيها المحقق العارف فإنه لابد أن نعى أن الذات الإلهية ليس بينها وبين الخلق مناسبة إذ لو اعتقدنا بثبوت المناسبة بين الحق والخلق من وجه من الوجوه لكان معنى ذلك أننا نسلم أن الحق خلق من الوجه الذى ثبتت به المناسبة مع الخلق – وهو ليس كذلك بأى حال كما يعتقد القونوى لقوله : «إن حقيقة الحق مجهولة لا يحيط بها علم أحد سواه لعدم المناسبة بين الحق من حيث ذاته وبين خلقه، إذ لو ثبتت المناسبة من وجه لكان الحق من ذلك مشابها مع إمتيازه عنهم بما عدا ذلك الوجه، وبما به الإشتراك غير ما به الإمتياز فيلزم التركيب المؤذن بالفقر والإمكان ، المنافى للغنى والأحدية، ولكان الخلق أيضا مع كونه ممكنا بالذات ومخلوقا مماثلا للحق من وجه – لأن من ماثل شيئا فقد ماثله ذلك الشئ والحق الواحد الغنى الذى ليس كمثله شئ يتعالى عن كل هذا وما سواه[2] .

وليس فى هذا أدنى تناقض فى فلسفة القونوى الصوفية ذلك أن ما يتحدث عنه هنا هو حقيقة الذات التى لا سبيل إلى معرفة كنهها إلا عن طريق الأسماء والصفات الإلهية، كما أنه لا سبيل إلى معرفة ما انطوت عليه من الأمور الكامنة فى غيبها – ذلك – أن لكل ظهور للذات تجليا خاصا وسرا لا يمكن معرفته إلا بعد الوقوع – أى بعد الحدوث[3] .

ويشير هذا إلى أن كل محقق عارف ولى أنما يدرك من الذات على قدر ما ينكشف له منها فى تجليات الأسماء، وكذلك على قدر المناسبة الجامعة بينه وبين الحق، وبحكم الحق الكامن فيه أيضا .

(١) النفحات الإلهية، ورقة ٥٣ .
(٢) اعجاز البيان، ص٢٨ .
(٣) مفتاح الغيب، ص٢٩ .

ويتساءل القونوى عما إذا كان يمكن الإحاطة بحقيقة الذات الإلهية فيرى أنه من المستحيل أن يكون هناك من الأسماء ما طابق حقيقة الحق مطابقة تامة، وإنما هو يوصف بالأسماء والصفات التى تشير إلى تجلياته وظهوره بحيث يمكن أن نقول أن الأسم «الله» هو اسم الذات الذى يشير إلى تعلق الإله بمألوه ، كذلك يكون الإسم «الرحمن» إشارة إلى انبساط وجود الحق المطلق على شؤنه الظاهرة ... وهكذا كل اسم من الأسماء إنما يتعلق بمظهر من مظاهر الألوهية - فجميع الأسماء شؤن وأسماء شئونه [1].

لذلك يرفض القونوى أن يكون «العلم» اسما جامعا يمكن أن يتسمى الله به ويفصح عن حقيقة ذاته ، فحقيقة الحق تمتنع على المدارك وتخفى على العقول والتصورات والأوهام - يقول القونوى : «والحق سبحانه يمتنع إدراكه بالحواس، وكذات تصوره فى الأوهام ، وانضباطه بمدارك العقول ، فيمتنع وضع الإسم العلم له، إنما من الممكن فى حقه سبحانه أن يذكر بالألفاظ الدالة على صفاته كقولنا ، خالق، وبارئ، ومحسن ونحو ذلك ... والحق منزه عن أن يكون تحت جنس أو نوع أو أن يشاركه أحد، فيمتنع وضع اسم علم له ، ثم إن الإسم العلم لا يوضع إلا لما كان معلوما، والخلق لا يعلمون الحق من حيث ذاته فكأن وضع الإسم العلم له محالا [2].

وبيان ذلك أن المراد من وضع الأسماء على المسميات الإشارة إليها بهذه الأسماء عند ذكرها بها ، فلو كان الله بحسب ذاته اسما لكان هذا يعنى أن المراد به مع غيره من الأسماء تعريف المسمى، فإذا كان من الثابت أن أحدا لا يعرف ذات الحق البته [3]، كان من غير المفيد استخدام الإسم فى تعريفه خصوصا وأن مجال

---

(١) راجع اعجاز البيان ، ص ص ١٠٠، ١٠١ ، ٣٣٥.
(٢) اعجاز البيان ، ص ١٥٢ .
(٣) اعجاز البيان ص ١٥٣ .

الأسماء في التعريف هو «ما يدركه الحس ، ويتصور في الوهم وينضبط في العقل»[1].

وللجيلي «كلام يتفق فيه تماما مع القونوى في هذا المجال، إذ يرى استحالة إدراك ذات الحق إلا بذات الحق» إن ذاته لها التعالى عن الإدراك فلا يدركها غيرها[2]. كذا فهو ينفى أن تحيط صفة العلم بذاته لأن من شأنه هذا أن يكون هناك كلّ محاط – والله يتعالى عن الكل والجزء ... » فلا يقال أن ذاته تدخل تحت حيطة صفة العلمية ولا تحت صفة القدرة[3].

ولقد كان لإبن عربى السبق في هذا المجال فيما قرره من أنه لا يوجد اسم واحد، أو صفةواحدة مفردة يمكن بها أن تصف الله ذلك أننا أنفسنا بالإضافة إلى العالم كله صفات يتصف بها الله على نحو ما يشير الأستاذ الدكتور «أبو العلا عفيفى»[4].

وهو رأى فريد الدين العطار أيضا الذى يقول – في منطق الطير: «الذات الإلهية وراء الإدراك ، لا ينالها البصر ، ولا الفكر وكل ما يصف الناس به الله فإنما يصفون أنفسهم»[5].

ولقد ظهر هذا الإتجاه فيما عرضه «وليم جيمس W. James»[6] الذى يعتقد أن معظم المتصوفة متفقون على أن معرفة الذات الإلهية هى مما لا يتعلق بالحواس، ولا يخضع للصور العقلية أو الذهنية ، بل هى نور شامل يغمر القلب .

إلا أن القونوى عندما يجعل من المعرفة بالله اتصالا مباشرا بين الحق المستجن

---

(١) اعجاز البيان ، ص ١٥٢ .

(٢) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ، ص ١٩ .

(٣) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ، ص ٢٦ .

(4) The Mystical Philosophy of Muhiyd din Ibnul Arabi, p. 33.

(٥) الدكتور عبدالوهاب عزام ، التصوف وفريد الدين العطار، ص ٧٦.

(6) W. James: The Varieties of Religious Experience, pp: 391-393.

فى القلب والحق المطلق إنما ينظر إلى هذا الإتصال باعتباره اتصال فرع بأصل، أو عودة الفرع إلى أصله الذى تفرع عنه كما قدمنا .

والإنسان فى مرتبة ظهوره هو الفرع، فلو تمكن من العودة إلى أصله بالإنسلاخ عما تلبس به كان معنى ذلك أنه عاد إلى مرتبة «تأنيسه» أى إلى حقيقته المتعينة فى علم ربه أزلا ، فإذا تأنس الانسان كان هذا إيذانا بقيام المناسبة الرابطة بينه وبين الحق من أكثر الوجوه مناسبة ، ذلك لأن هذا يعنى تغليب حكم الوحدة الحقيقية بعد التخلص من أحكام الكثرة الخلقية [1] .

يقول القونوى : «فإذا تأنس الانسان كان كالمفارق العالم وكالمجىء لرقيقة المناسبة الرابطة من أكثر الوجوه بينه وبين الحق ، لتغليب حكم الوحدة الحقيقية على الكثرة الخلقية» .

والوصول إلى هذه المرتبة أمر مقصور على الكمل من أهل الله الذين اختصهم بعنايته وأظهر لهم من جنابه ما لم يكونوا يحتسبون .

د – غاية المعرفة :

اتفق معظم الصوفية على أن غاية المعرفة عندهم هو التحقق بمحبة الله ومعرفته، ومشاهدة آيات الجمال والجلال بما يبدو من آثارها فى الكون . وغاية المعرفة عند القونوى هو تحقيق السعادة القصوى[2] والفوز بالغنى الذاتى، الذى يعنى تخلص الانسان من صفات فقره وافتقاره التى لحقت به عند مجيئه إلى هذا العالم ، وهى الصفات التى من شأنها أن تعوق الإنسان عن الوصول إلى حقيقته، ولا يتم ذلك إلا

---

(١) رسالة التوجه ، ورقم ٦١ – ويستخدم القونوى مصطلح التأنيس مشيرا به إلى أن الإنسان إنما اسمى إنسانا طبقا لحقيقته المتعينة فى علم ربه أزلا، وعودته إلى هذه الحقيقة بالإنسلاخ عما تلبس به يعنى عودته إلى مرتبة تأنيسه الحقيقية، وهى المرتبة التى يحق وصفه فيها بأنه إنسان – رسالة التوجه – ق ٦١

(٢) رسالة التوجه ، ورقة ٥١ .

عن طريق التوجه إليه جلّ شأنه : «بالمحبة الذاتية» [1].

ولا يحظى إنسان بتجلى الحق ولا يتهيأ قلبه لمعرفته إلا إذا صدق عليه كل حكم، وسمى بكل اسم ، واضيف إليه كل وصف وتنزه عن كل حال مما لا يليق بحقيقته ومنبت صلة ، وبالجملة يصير عبدا ربانيا ويتحقق بالوحدة مع الله فيدرك حقائق الأشياء فى نفسه .

ويجعل القونوى من سقوط أحكام الكثرة الكونية ، والصفات البشرية ، والعود إلى الأصل الواحدى الجامع فى مرتبة أحدية الجمع قاعدة أساسية من قواعد المعرفة – يقول القونوى : فأما كنه الحقائق من حيث تجردها فالعلم بها متعذر إلا من الوجه الخاص بارتفاع حكم النسب والصفات الكونية التقيدية من العارف، حال تحققه بمقام سمعه وبصره ، وبالمرتبة التى فوقها المختصة بقرب الفرائض [2]. ويضيف أن الكثير لا يدرك الواحد – ولا يدرك الواحد إلا بالواحد البسيط [3] والوصول إلى هذا المقام هو وصول إلى مقام الإنسانية الحقيقية التى هى فوق الخلافة الكبرى [4] وفيها يستجلى المحقق العارف مما هو منتقش فى علم الحق مرتسم فيه

فالمعرفة إذن رهن بالقرب القاضى بالوصول إلى مقام تأنيس الإنسان ، وهو مقام الاستخلاف .

---

(١) رسالة التوجه الأعلى ، ورقة ٥٣ .
(٢) اعجاز البيان ، ص ٢٦ .
(٣) اعجاز البيان ، ص ٢٥ .
(٤) راجع رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين ، ورقة ٧٥ .

خاتمة البحث



خاتمة البحث

رأينا كيف كانت نشأة القونوى فى مدينة قونية التركية ، وكيف تأثر بالتيارات الفلسفية والدينية التى سادت عصره والتى تركزت فى قونية ودمشق وهما المدينتان اللتان شهدتا التطور الروحى والفكرى لهذا الوصفى المتفلسف كما شهدتا صباه شبابه وشيخوخته .

كما رأينا كيف أن إنتماء هذا الصوفى المتفلسف لواحدة من أبرز المدارس الفكرية فى عصره قد جعل منه واحدا من أبرز شيوخ ذلك العصر بعد أن كان أبرز تلميذ وأقرب مريد لأشهر أساتذة عصره وأجل شيوخه وهو الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى الذى انتقل تصوف وحده الوجود على يديه من الأندلس والمغرب إلى المشرق، والذى تأثر بتعاليم مدرسة ابن مسرة فى الأندلس [1].

لذلك يمكن القول إن طريقة القونوى تمزج بين التصوف والفلسفة، ويذهب بعض المترجمين لحياته ومذهبه إلى أنه كان جامعا بين العلوم الظاهرة والباطنة، وأنه فى اعتناق لمذهب الوحدة إنما كان سائرا على نهج الشريعة ، ومن هؤلاء أشرف جهانكيز أسمائى، وعبدالرحمن الجامى، كما يقرر قاسم غنى أن صدر الدين القونوى كان يمثل طريقة أستاذه محيى الدين على أحسن وجه وبفضله انتشرت هذه الطريقة وأصبحت أكثر قبولا ، بل صارت آراءه وعقائده مصدرا ومرجعا قويا بين العارفين بفضل العناية التى أولاها القونوى لشرح هذه الآراء ، وكذلك بفضل الدروس التى كان يلقيها على المريدين والأخوان من علماء عصره ومشايخه الذين اجتمعوا حوله وحضروا مجلسه فى مقام شيخه «ابن عربى» بعد وفاته .

---

(١) المدخل إلى التصوف الاسلامى ، ص ص : ٢٤٢، ٢٤٣.

وإذا كنا لا نشك أن القونوى كان صوفيا متفلسفا ، فان الأمر الذى ننبه إليه أنه لم يكن فيلسوفا على طريقة الفلاسفة الخلص كما لم يكن على طريقة الصوفيج الخلص، بل هو كان صوفيا يمزج بين التصوف والفلسفة وإن كان ينحو أحيانا إلى تأييد عقائده بأدلة كلامية . والقونوى يعتنق مذهبا فى الوحدة الوجودية المطلقة، وهى الوحدة التى تنظر إلى الذات الإلهية باعتبارها كمالا ذاتيا وجوديا ، وهو الكمال الذى لا يتوقف على شئ خارج عن الذات إذ لا خروج لشئ عنها ، وما الكثرة المشاهدة فى الوجود إلا تجلى الواحد فى مرتبة الواحدية فى صور الأسماء والصفات .

وينظر القونوى إلى العالم على أنه لم يكن عدما محضا ، كما لم يكن وجودا أزليا ولا كان فى مرتبة بين الوجود الأزلى والعدم المحض وإنما كان على حد تعبيره إرتساما أزليا فى علم العالم به وهو تناقض واضح .

ويترتب على هذا أن يكون الخلق عند القونوى مفهوما على أنه انتقال الأشياء من العلم إلى العين ، أو من شيئية الثبوت الى شيئية الوجود بفعل أمر الإيجاد «كن»، وهكذا يتحول معنى الخلق من عدم إلى الكشف عن الوجود الأزلى للأشياء أو انتقال هذا الوجود من مرتبة إلى مرتبة أخرى لا أكثر .

ويتمثل هذا الوجود الأزلى فيما عرف عند القونوى بالأعيان الثابتة أو الصور العلمية الثابتة فى العلم الإلهى – وهذه النظرية خليط من النظرية الأفلاطونية فى المثل، ونظرية أرسطو فى القوة والفعل ، ونظرية المعتزلة فى الذات والصفات .

ومن نتائج هذا أن تكون الأعيان الثابتة هى حقائق الأشياء وما وجود الأشياء الظاهرة إلا وهم أو خيال، أو عكوس مرايا أو ظلال . وهكذا يعد العالم بكل ما فيه وهما أو مستحيلا .

وعندما يقسم القونوى الوجود إلى مراتب متعددة فإنه لا يخرج بذلك عن نطاق نظريته فى الوحدة الوجودية التامة، فالمراتب ليست إلا تكرارا للوجود الواحد أو ما يسميه القونوى الوجود العام ، فالوجود يظل واحدا والكثرة هى تكرار العدد نفسه فى

الصور الكونية كالأعيان والمراتب والقوابل ، فليست الوحدة فى مثل هذا المذهب مما يفسح مجالا للقول بالممكنات أو التعدد .

فإذا لجأ القونوى إلى تقسيم الموجودات سواء كانت طبيعة أو روحانية إلى خمس مراتب أو وزعها فى خمس متنازلة من حيث الدرجة، فإنه لا يلبث أن يحيل المراتب كلها إلى مرتبة واحدة جامعة ومحيطة ، تحيط بجميع المراتب وتستهلكها وهى مرتبة أحدية الجمع والوجود أو مرتبة الذات المعبر عنها بالواحد الصحيح الجامع للعلاقات النسبية سواء ما كان منها متعارف متناسب وما كان متباين متناكر .

ولقد انبثق عن نظريته القونوى فى المراتب الوجودية نظرية متكاملة فى الكلمة تنظر إلى الموجودات باعتبارها قائمة فى العلم الإلهى منذ الأزل كحروف غيبية أو وجودية، ثم أنها وجدت بفعل أمر الإيجاد فتحولت إلى كلمات غيبية أو وجودية . وهو يفسر هذا بما يعتقده من أن الحروف الغيبية نظير تعقل الحق ماهيات الموجودات قبل أن تتصل بالوجود ، وقبل أن تستنير بنور الحق ، وأما الحروف الوجودية فنظير تعقل الوجود متصلا بالماهيات تعقلا سابقا على الوجود وهو تصور ذهنى للكون قبل وجوده ، وأما الكلمات الغيبية فنظير تصور إتصال الموجودات البسيطة بالوجود تصورا ذهنيا، وتكون الكلمات الوجودية نظير إنبساط الوجود على الماهيات وإتصاله بها إتصالا فعليا .

ونحن نلاحظ أن القونوى ينتهى إلى أن المراتب الوجودية لا تقع إلا فى الوهم والتصور وليس لها وجود على سبيل الإستقلال ، ولا تعدوا أن تكون صورا لأسماء الذات التى هى نسب علمه جل شأنه .

ويربط القونوى بين نظريته فى المراتب الوجودية والعلم الإلهى ، إذ أن العلم عنده هو مرتبة الغيب الذى يصح وصفه بالغيب المطلق لولا أن الغيب المطلق لا يتعين له مرتبة ، ومرتبة العلم هى مرتبة الحقائق الكلية المجردة ، وهى أيضا مرتبة الأولية والفيض الوجودى الكمالى الذى يمنح الأشياء حقها فى الظهور .

ويتم العلم الإلهى بالكليات والجزئيات معا وبنفس الطريقة ، والقونوى فى هذه الناحية مختلف مع ابن سينا ويعارضه فى ذلك صراحة إذ أن الشيخ الرئيس يقرر أن العلم بالجزئيات يتم من خلال العلم بالكليات ، ويرى القونوى أن العلم يتم على النحو الكلى والتفصيلى فى نفس الوقت .

كما يختلف القونوى مع ابن عربى فيما يقرره الأخير من أن المعلومات أعطت الحق العلم من نفسها ، ذلك ان القونوى يرى أن الحق لم يتصف بعلم مستفاد من غيره بل الحق علم المعلومات بعلم أصلى ذاتى، والمعلومات لم تتعين فى العلم الإلهى إلا بما علمها لا بما اقتضته ذواتها – وهو رأى عبدالكريم الجيلى أيضا.

ونحن نلاحظ أن القونوى موافق للمعتزلة والرافضة فيما يذهبون إليه من أن المعدوم شىء ثابت فى العدم كما يقول إبن تيمية . وهو لم يفرق بين علم الله بالأشياء قبل كونها ، وأنها مثبتة عنده فى أم الكتاب فى اللوح المحفوظ وبين ثبوتها فى الخارج ، وهو ما يخالف مذهب المسلمين من أهل السنة الذين يقرون أن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلقها فى اللوح المحفوظ، ويفرقون بين الوجود العلمى والوجود العينى وهو ما لم يفعله القونوى ، إلا أنه من الانصاف أن نثبت للقونوى اعتقاده بأن الوجود العلمى للمعلومات لم يكن مساوقا لوجود الذات من حيث القدم ولم يكن منفصلا عن الذات حتى تكون هناك ثنائية فالعلم لازم ذاتى للذات يتصل بها بالنسبة العلمية ولا ينفصل عنها بشكل وجودا مستقلا .

ويعالج القونوى إلى جانب هذا موضوع العلم معالجة كلامية فنراه يمزج بين مناقشات حول مسألة العلم الإلهى ، فنراه لا يوافق الأشاعرة الذين يعتقدون أن العلم صفة تقوم بذات الحق ، ومن هنا فهو يفهم أن العلم ليس هو الذات ولا هى هو ، إنما هو اللازم الأول الذى يكشف عن الأشياء ولا يوجدها .

أما كيف ينظر القونوى إلى علاقة الله بمخلوقاته فإنه يراها من خلال العناية الإلهية التى تعنى عنده إحاطة علم الأول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل على

أحسن نظام ، أو هى تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب . على أنه لا يترتب على القول بالعناية الإلهية أى معنى من معانى الحتمية الصارمة التى تعنى أن الله خلق وأبدع منذ الأزل وأنه ليس بقادر على أن يبدع من جديد، فالفعل الإلهى عند القونوى مما لا يوصف بالحتمية الصارمة ، كما لا يوصف بالتردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع فهذا مرفوض ، وأفضل ما يوصف به العقل الإلهى هو أنه يتجه إلى الخير دائما ، والله يختار من العوالم أفضلها طبقا لم يقرره أزلا، ثم أن الله خلق وأبدع وهو قادر على أن يخلق ويبدع بإستمرار دون أن يكون فى ذلك جديد يقع فى مجرى العلم الألهى ، وهنا نجد رأى القونوى مختلفا عن رأى توما الاكوينى مثلاً الذى يرى أن الله يستطيع أن يفعل خيرا باستمرار ، ويختلف كذلك عما إرتاه كل من لينتز ومالبرانش اللذان يعتقدان أن الله قد إختار خير ما يمكن من العوالم والأنظمة ، والقونوى ينفى الحتمية المطلقة ، ولا يرى ترددا بين الإختيارات مطلقاً ، وإنما خلق وإبداع وإستمرار فى الإبداع طبقا لما هو مقرر إزلا دون ان يكون هناك حادث جديد لله جلّ شأنه .

وأجاب القونوى على مجموعة من الأسئلة التى تتعلق بحقيقة الإنسان الكامل، وكيفية وجوده والغرض من هذا الوجود ومكانته التى خصه الله بها .

وينفرد القونوى بنظرية متكاملة فى نشأة الإنسان الكامل ومولده وترقيه فى المراتب ووفاته .

فأما مولد الإنسان الكامل عنده فهو صدور الأمر الإلهى المعنى بالإيحاء والكمال، فلا يولد إنسان كامل إلا إذا قدر له إزلا ان يكون كاملا ثم حانت لحظة ميلاده فيكون له الميلاد ، ومن ثم يمر بمعراج الكمال .

ومعراج الكمال عند القونوى هو ما يطلق عليه إصطلاحا «معراج التحليل» وهو شبه برحلة دائرية يقطعها الأمر الإلهى نزولا من العم إلى العين ، ومرورا بالمراتب والحضرات الإلهية ثم صعودا إلى مرتبة تأنيس الإنسان ، أو عينه الثابتة فى العلم

الإلهى وهى مرتبة كمالة - وبذلك يتحول معراج الإنسان الكامل الذى تحدث عنه الشاعر الفارسى محمود شبسترى فى خطين متوازيين إلى معراج السير الأحدى الدائرى.

وأما وفاة الإنسان الكامل فتكون باختياره إذ لا قدرة لأحد على أن يميته وإنما هو يختار الموت طواعية - ويحدث هذا بثلاث طرق :

١ - إما بتغير طبيعة المدد الحافظ لبقائه فتكون وفاته .

٢ - أو بإمتلاء الوعاء القابل للمدد الإلهى مما يعوقه عن الإستمرار فى قبول هذا المدد فينتقل إلى إنسان آخر يكون له حياة وتكون وفاة لمن انتقل عنه.

٣ - قد يكون موت الكامل نتيجة حدوث غفلة توجب انقطاع المدد الإلهى فتكون هذه الغفلة من نوع الأمر الإلهى القاضى بموت الكامل .

ويترتب على هذا إعتقاده القونوى بوجود نوع من الحياة البرزخية التى تنشأ من أحوال صور الخلق بعد الموت - وهى حياة معنوية وليست بأى حال نوعا من التناسخ لأنها لا تعنى إنتقال الأرواح الباقية إلى الأجساد البالية ، بل هى حياة للأرواح فى البرزخ .

وفى مجال المعرفة يقترب القونوى كثيرا من الاتجاهات المعاصرة : ذلك أنه يعتقد بقصور الحواس وعجزها عن إدراك الأمور هائلة الحجم أو بالغة التأثير، وكذلك تعجز الحواس حيال المدركات الدقيقة .

وأما العقل عند القونوى فمكبل بالأغلال ونصيبه من الحقيقة لا يعدو نصيب غربال من ماء بئر - وهو فى هذا موافق لفريد الدين العطار وابن عربى - وأما الطريقة التى بها يتمكن العقل من تحصيل معارفة كما يفهمها هذا الصوفى المتفلسف فهى أشبه بدراسة نفسية حديثة فى مجال الإدراك ، لأن كل مدرك إنما يدرك بما فيه من صفات الشئ موضوع الإدراك ، وكل عارف إنما يعرف بما فيه من صفات المعروف ، ولذلك كله يختلف حكم الناظرين فى الأمر الواحد لأختلاف الصفات والخواص والأعراض التى تتعلق بمدارك كل مدرك .

وإذا كان القونوى كغيره من الفلاسفة والصوفية يجعل من الخيال ملكة من ملكات المعرفة فإنه يضيف إلى ذلك أحلام النوم ، وأحلام اليقظة ، والمشاهد الخيالية، باعتبارها وسائل معرفية تعتمد على الخيال.

ولعل أهم النتائج التى توصلنا إليها فى هذا المجال أننا وجدنا القونوى يعالج الرؤيا الصادقة والأحلام بنوعيها معالجة سيكولوجية يسبق فيها الكثير من علماء النفس المعاصرين من أمثال دلاكروا Delcroix ، وروبوت Ribot ، وسبيرمان Spearman وغيرهم .

فسلامة العقل ، وصحة هينة الدماغ ، وإستقامة المزاج والبعد عن وساوس الشيطان هى من الأمور الضرورية كى يكون الخيال مستقيما ، والرؤيا صادقة ، لأنها تكون من الله ، وتكون ظاهرة بصورة الأصل فلا يكون لها تأويل .

وإذا كان القونوى يتفق مع غيره من الصوفية فى الاعتقاد بأن منهج المعرفة الصوفية هو الكشف ، ولأداتها القلب وموضوعها الله ، فإنه يضيف أنها علم ثبوتى فى العقل الأول، أو هو علم قديم لا أثر فيه لما قد يظن العارف أنه خارج عما طبع فى قلبه ، ويحدث هذا النوع من المعارف كنتيجة لإتصال الحق الكامن فى القلب بالحق جل شأنه بعد أن يبلغ القلب تمام كماله وذلك بعودته إلى حقيقته التى هى عينه الثانية فى العلم الأزلى.

ونحن نرجو أن نكون بهذه الدراسة التى قدمناها عن حياة القونوى وفلسفته الصوفية قد قمنا ببعض ما يجب علينا من إهتمام بتراثنا الإسلامى ، ودراسة الشخصيات التى كان لها أثر بالغ على مجرى الحياة الروحية والعقلية فى الإسلام، ولعل دراسة شخصية شبه مجهولة كالقونوى تكون من العوامل التى تساعد على فهم الكثير من تراث متفلسفة الصوفية من أصحاب مذهب الوحدة الوجودية .

تم بحمد الله

أولا : المراجع العربية

(١) حياة القونوى ومصنفاته ومذهبه :

١ - إبن الألوس البغدادى ، جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين ، القاهرة عام ١٢٩٨هـ.

٢ - إبن تغرى بردى ، المنهل الصافى، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ١٣٤٧٥ تاريخ .

٣ - إبن تيمية (تقى الدين) ، رسالة الفرقان ، القاهرة عام ١٣٢٣هـ.

٤ - إبن تيمية (تقى الدين)، مجموعة الرسائل والمسائل ، نشر لجنة التراث العربى، القاهرة بدون تاريخ .

٥ - إبن تيمية (تقى الدين) ، مجموع فتاوى شيخ الاسلام ، نشر عبدالرحمن بن محمد قاسم النجدى، الطبعة الأولى ، السعودية عام ١٣٩٨هـ.

٦ - إبن خلكان ، وفيات الأعيان ، بولاق عام ١٣٢٩م

٧ - إبن شاكر الكتبى ، فوات الوفيات ، القاهرة عام ١٢٩٩هـ.

٨ - إبن العماد الحنبلى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، القاهرة عام ١٣٥١هـ.

٩ - إبن عياد الشاذلى ، المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ، القاهرة عام ١٢٧٣هـ.

١٠- إبن كثير ، البداية والنهاية ، طبعة بيروت ، عام ١٩٧٧ .

١١ - أبو العلا عفيفى (الأستاذ الدكتور) . ابن عربى فى دراساتى ، بحث منشور بالكتاب التذكارى لوفاة ابن عربى، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة عام ١٩٦٩م .

١٢- أبو العلا عفيفى (الاستاذ الدكتور)، الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى، بحث نشر فى الكتاب التذكارى لوفاة ابن عربى، القاهرة عام ١٩٦٩م.

١٣- أبو العلا عفيفى (الاستاذ الدكتور)، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، القاهرة عام ١٩٦٣م.

١٤- أبو العلا عفيفى (الاستاذ الدكتور)، تعليق على مادة «ابن عربى»، بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

١٥- أبو العلا عفيفى (الاستاذ الدكتور)، شرح فصوص الحكم والتعليقات عليه، القاهرة عام ١٩٢٢م.

١٦- أبو العلا عفيفى (الاستاذ الدكتور)، من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته، بحث نشر بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣.

١٧- أبو العلا عفيفى (الاستاذ الدكتور)، نظريات الاسلاميين فى الكلمة، بحث نشر بمجلة كلية الآداب، المجلد الثانى، الجزء الأول، عام ١٩٣٤.

١٨- أبو الوفا التفتازانى (الأستاذ الدكتور)، إبن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت عام ١٩٧٣م.

١٩- أبو الوفا التفتازانى (الأستاذ الدكتور)، إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه، القاهرة عام ١٩٥٨م.

٢٠- أبو الوفا التفتازانى (الأستاذ الدكتور)، الإنسان والكون فى الإسلام، القاهرة عام ١٩٧٥م.

٢١- أبو الوفا التفتازانى (الأستاذ الدكتور)، الطريقة الأكبرية، بحث نشر بالكتاب التذكارى لوفاة ابن عربى، القاهرة عام ١٩٦٩م.

٢٢- أبو الوفا التفتازانى (الأستاذ الدكتور)، مدخل إلى التصوف الإسلامى، القاهرة عام ١٩٧٣م.

٢٣- أبو الوفا التفتازاني (الأستاذ الدكتور)، نظرة إلى الكشف الصوفي، بحث نشر بمجلة الفكر المعاصر، العدد ٣٤ عام ١٩٦٧م.

٢٤- بات بازاري، مصباح الغيب شرح مفتاح الغيب، نسخة بدار الكتب المصرية، مكتبة طلعت رقم ١٤٧٩ تصوف.

٢٥- البغدادي «اسماعيل باشا»، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع استانبول عام ١٩٥٥م.

٢٦- بلاسيوس (اسين)، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي عن الأسبانية، الكويت عام ١٩٧٩م.

٢٧- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة عام ١٩٦٤م.

٢٨- التبريزي (ابراهيم بن إسحاق)، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، شرح نصوص القونوي، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٧٨٥ تصوف طلعت.

٢٩- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، نظارة المعارف، تركيا عام ١٣١١هـ.

٣٠- الخوانساري، محمد بن باقر زين العابدين، روضات الجنات، طبعة ايران ١٨٩٠م.

٣١- خير الدين الزركلي، قاموس الأعلام، بيروت عام ١٩٨٠م.

٣٢- الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى، القاهرة بدون تاريخ.

٣٣- شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٤٢ تاريخ.

٣٤- شمس الدين (محمد بن حمزة الفناري)، مصباح الانس بين المعقول والمشهود، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١١٨٨ تصوف طلعت.

٣٥- صالح بن مهدي المقبلي اليمني، العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، القاهرة عام ١٣٢٨هـ.

٣٦- طاش كبرى زاده، الشقائق النعمانية، دار الكتاب العربى، بيروت، بدون تاريخ.

٣٧- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مراجعة كامل بكرى وعبد الوهاب أبو االنور، دار الكتب الحديثة، القاهرة بدون تاريخ.

٣٨- عبد الرحمن الجامى، الدرة الفاخرة، بنهاية أساس التقديس للفخر الرازى، القاهرة عام ١٣٢٨هـ.

٣٩- عبد الرحمن الجامى، نفحات الانس، نسخة خطية رقم ٢٣٣ تاريخ بدار الكتب المصرية.

٤٠- عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة عام ١٩٧٠م.

٤١- عبد الكريم الجيلى، حقيقة الحقائق، تحقيق بدوى طه علام، القاهرة عام ١٩٨٢م.

٤٢- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت، ١٩٦٠م.

٤٣- الغبرينى، العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ تاريخ.

٤٤- الفرغانى (سعد الدين)، منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٨٥٠ تصوف.

٤٥- قاسم عبد الله الحنفى (زين الدين)، تاج التراجم فى طبقات الحنفية، طبع لسبك عام ١٢٨٨هـ.

٤٦- قاسم غنى، تاريخ التصوف فى الإسلام، القاهرة عام ١٩٧٣م.

٤٧- قطب الدين الشيرازى، جامع الأصول فى أحاديث الرسول، نسخة خطية رقم ٤٨ق/ك ٣٠٢ مكتبة قونية.

٤٨- القونوى (صدر الدين)، أربعون حديثا وشرحها، نسخة خطية رقم ١٥٦٤ حديث طلعت، بدار الكتب المصرية.

٤٩- القونوى (صدر الدين) إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، حيدر آباد، عام ١٣١٠هـ.

٥٠- القونوى (صدر الدين)، تبصرة المبتدى وتذكرة المنتهى، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٩٣ تيمور باشا.

٥١- القونوى (صدر الدين)، رسالة التوجه، نسخة خطية رقم ١٣١٨م بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية.

٥٢- القونوى (صدر الدين)، رسالة فى الرد على رسالة نصير الدين الطوسى، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٦٧ م علم الكلام.

٥٣- القونوى (صدر الدين)، رسالة، هل يثبت عندكم أن واجب الوجود أمر زائد؟ نسخة خطية رقم ٢٦٧م علم الكلام، بدار الكتب.

٥٤- القونوى (صدر الدين)، شرح الحديث الأربعين النبوى المعروف بكشف أستار جواهر الحكم المستخرجة من جوامع الكلم، طبع القاهرة عام ١٣٢٤هـ،

٥٥- القونوى (صدر الدين)، الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٢٣ مجاميع بدار الكتب المصرية.

٥٦- القونوى (صدر الدين)، اللمعة النورانية فى مشكلات الشجرة النعمانية، نسخة خطية رقم ٤٦ حروف وأوفاق بدار الكتب المصرية.

٥٧- القونوى (صدر الدين)، لطائف الأعلام فى إشارات أهل الإفهام، مخطوطة تركيا، خزانة اسطنبول رقم ٣٣/٢٣٥٥-١ القسم العربى.

٥٨- القونوى (صدر الدين)، مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٧٣ تصوف

٥٩- القونوى (صدر الدين)، النصوص، نسخة خطية رقم ٢٨٤ تصوف بدار الكتب المصرية بالقاهرة.

٦٠- القونوى (صدر الدين)، النفحات الإلهية، نسخة خطية بمكتب قونية التركية، رقم ٤٥٦٨/١/٦/ب.

٦١- القونوى (صدر الدين)، نفثه مصدور وتحفه شكور، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥ بمكتبة الظاهرية بمجمع اللغة العربية بدمشق.

٦٢- مؤلف مجهول، الرسالة الجفرية، نسخة خطية رقم ٢٨٤٢ حروف وأسماء بمكتبة بلدية الاسكندرية.

٦٣- مؤلف مجهول، رسالة العجالة فى التعليق على الفكوك، نسخة خطية ضمن مجموعة رقم ٣٤٣ تصوف بدار الكتب المصرية القاهرة.

٦٤- مؤلف مجهول، شرح مفتاح الغيب لصدر الدين القونوى، نسخة خطية رقم ٥٧٤ تصوف طلعت دار الكتب المصرية بالقاهرة.

٦٥- مؤلف مجهول، رسالة الرسائل فى الأجوبة عن عيون المسائل، منسوبة لصدر الدين القونوى، نسخة خطية ضمن مجموعة رقم ٦ تصوف بدار الكتب المصرية.

٦٦- محمد توفيق البكرى، بيان الطرق الموجودة فى العالم الإسلامى، القاهرة عام ١٣٢٣هـ.

٦٧- محمد عبد الحى اللكنوى (الهندى)، طبقات الحنفية، القاهرة عام ١٣٢٤هـ.

٦٨- محمد مصطفى حلمى (الاستاذ الدكتور) الحياة الروحية فى الاسلام، القاهرة عام ١٩٧٠م.

٦٩- محمد مصطفى حلمى (الاستاذ الدكتور) ابن الفارض والحب الالهى، دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٧١م.

٧٠- معصوم على، طرائق الحقائق، طهران، عام ١٣١٩هـ.

٧١- المناوى (عبد الرءوف)، الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٩ تاريخ.

٧٢- موسى الصدرى، رغائب المناقب، نسخة خطية بمكتبة حالة افندى بتركيا، رقم ٢/٢٧٧.

٧٣- النبهاني (يوسف بن اسماعيل)، جامع كرامات الاولياء، القاهرة عام ١٣٩٤هـ.

(ب) المراجع العامة:

٧٤- أرسطو، الايضاح في الخير المحض، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى، بكتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت عام ١٩٧٧م.

٧٥- ابراهيم بيومى مدكور (الأستاذ الدكتور)، بين إبن عربى وإسبينوزا، بحث نشر بالكتاب التذكارى لوفاة ابن عربى، القاهرة عام ١٩٦٩م.

٧٦- أحمد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة عام ١٩٧٩م.

٧٧- إسماعيل أمين (باشا)، الذيل على كشف الظنون، طبعة شرف الدين يالتفايا، بغداد، بدون تاريخ.

٧٨- إسماعيل البغدادى، هدية العارفين، مكتبة المثنى، بيروت عام ١٩٥٥م.

٧٩- أميرة حلمى مطر (الاستاذة الدكتورة)، الفلسفة عند اليونان، القاهرة عام ١٩٦٥م.

٨٠- إبن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، بيروت عام ١٩٧٥م.

٨١- إبن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، المجلد الأول، بيروت ١٩٦٨م.

٨٢- إبن خلدون، المقدمة، القاهرة بدن تاريخ.

٨٣- إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، القاهرة عام ١٣٢٥هـ.

٨٤- إبن سينا، النجاة، القاهرة عام ١٩٨٣م.

٨٥- إبن عربى (محيى الدين)، الفتوحات المكية، تحقيق الدكتور عثمان يحى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة عام ١٩٧٤م.

٨٦- إبن عربى (محيى الدين)، فصوص الحكم والتعليقات عليه، نشر الدكتور أبو العلا عفيفى، القاهرة، عام ١٩٤٦م.

٨٧- إبن عربى (محيى الدين)، مرآة العارفين ومظهر الكاملين، نسخة خطية، ضمن مجموعة رقم ١٢٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب القاهرة.

٨٨- ابن عربى (محيى الدين)، التجليات، نسخة خطية رقم ٣٨/١٦٨٦ك ٥٥٢ قونية.

٨٩- إبن عربى (محيى الدين)، إصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية، بأخر تعريفات الجرجانى، القاهرة عام ١٢٨٣هـ.

٩٠- أبو الحسن الندوى، رجال الفكر والدعوة فى الإسلام، دار العلم، الكويت، ١٩٧٧م.

٩١- أبو حيان الاندلسى، النهر الماد من البحر، مفصل على هامش البحر، القاهرة عام ١٣٢٨م.

٩٢- التهانوى (محمد على الفاروقى)، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت عام ١٩٧٣م.

٩٣- الجرجانى، التعريفات، القاهرة، عام ١٢٨٣هـ.

٩٤- الحلاج (الحسين بن منصور)، الطواسين، تحقيق محمد بن هاشم مدنى، القاهرة عام ١٩٧٠م.

٩٥- رسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود، القاهرة عام ١٩٧٧م.

٩٦- سيف الدين الامدى، غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق حسن محمود، القاهرة عام ١٩٧١م.

٩٧- الشهرستانى، الملل والنحل، بهامش الفصل فى الملل والاهواء والنحل، بيروت عام ١٩٧٥م.

٩٨- الطوسى (أبو نصر السراج)، اللمع، القاهرة عام ١٩٦٠م، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، وطه سرور.

٩٩- عبد الأمير الأعسم، نصير الدين الطوسى مؤسس المنهج الفلسفى فى علم الكلام الإسلامى، بيروت عام ١٩٧٤م.

١٠٠- عبد الأمير الأعسم، إبن الراوندى الملحد، بحث نشرته مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد عام ١٩٧٥م.

١٠١- عبد القادر محمود (الأستاذ الدكتور)، الفلسفة الصوفية فى الإسلام، دار الفكر العربى، الاسكندرية عام ١٩٦٦م.

١٠٣- عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، شخصيات قلقة فى الإسلام، الكويت عام ١٩٧٨م.

١٠٤- عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، خريف الفكر اليونانى، الكويت عام ١٩٧٩م.

١٠٥- عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، المثل العقلية الأفلاطونية، الكويت بدون تاريخ.

١٠٦- عبد الوهاب عزام (الأستاذ الدكتور)، التصوف وفريد الدين العطار، القاهرة عام ١٩٤٥م.

١٠٧- على سامى النشار (الأستاذ الدكتور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة عام ١٩٧٧م.

١٠٨- عثمان يحيى (الدكتور)، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد، بحث نشر بالكتاب التذكارى لوفاة ابن عربى، القاهرة عام ١٩٦٩م.

١٠٩- الغزالى (أبو حامد)، احياء علوم الدين، القاهرة عام ١٣٤٨هـ.

١١٠- الغزالى (أبوحامد)، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة عام ١٩٨٠م.

١١١- القشيرى (عبد الكريم بن هوزان)، الرسالة القشيرية، القاهرة عام ١٣٢٠هـ.

١١٢- القاشانى، اصطلاحات الصوفية، تحقيق الدكتور كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١م.

١١٣- الكمشخانوى، جامع الأصول، القاهرة عام ١٣٢٨هـ.

١١٤- كامل مصطفى الشيبى (الدكتور)، الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة عام ١٩٦٩م.

١١٥- الكلاباذى، التعرف لمذهب اهل التصوف، نشر الدكتور. عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة عام ١٩٦٠م.

١١٦- ماسنيون، الإنسان الكامل فى الإسلام وأصالته النشورية، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، بالإنسان الكامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٥٠م.

١١٧- ماسنيون، مادة طريقة بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

١١٨- محمد البهى (الدكتور)، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة عام ١٩٦٧م.

١١٩- محمد عاطف العراقى (الاستاذ الدكتور)، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة عام ١٩٧٩م.

١٢٠- محمد عثمان نجاتى (الدكتور)، الإدراك الحسى عند ابن سينا، بيروت عام ١٩٨٠م.

١٢١- محمد غلاب (الأستاذ الدكتور)، المعرفة عند ابن عربى، بحث نشر بالكتاب التذكارى لوفاة ابن عربى ، القاهرة عا ١٩٦٩م .

١٢٢- محمد غلاب (الأستاذ الدكتور)، المعرفة عند مفكرى المسلمين، القاهرة عام ١٩٦٦م.

١٢٣- محمد بن سيرين، منتخب الكلام فى تفسير الأحلام، بهامش كتاب تعطير الأنام فى تفسير المنام لعبد الغنى النابلسى، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢٤- محمود صبحى (الاستاذ الدكتور)، الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٢٥- محمود قاسم (الأستاذ الدكتور)، محى الدين بن عربى، القاهرة عام ١٩٧٢م.

١٢٦- محمود قاسم (الأستاذ الدكتور)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، القاهرة عام ١٩٧٠م.

١٢٧- توجالس (الأب جوميز) السهروردى فى الميدان الفلسفى، بالكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، القاهرة عام ١٩٧٤م.

١٢٨- نيكلسون (رينولد آلن)، الإنسان الكامل، دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

١٢٩- نيكلسون (رينولد آلن)، في التصوف الاسلامي وتاريخه، مجموعة محاضرات ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة عام ١٩٦٩م.

١٣٠- هانز هينرش شيدر، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، القاهرة عام ١٩٥٠م.

١٣١- الهجويري، كشف المحجوب، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة عام ١٩٧٥م.

١٣٢- والترسيتس، الزمان والأزل، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، بيروت عام ١٩٦٧م.

١٣٣- يوسف بك آصاف، تاريخ سلاطين آل عثمان، المطبعة العمومية، القاهرة بدون تاريخ.

ثانيا: المراجع الأجنبية

(١) في الإنجليزية:

(134) A. Affi; The Mystical philosophy of Muhuid Ibnul Arabi; Cambridge; 1939.

(135) A. Ates; Art Ibn Arabi; Encylepedia of Islam.

(136) Alexander S. Fulten; Arabi printed books in the British Museum; London.

(137) C. Field; Mystics and Saints of Islam; London 1940.

(138) Hellmut Ritter; Autographs in Turkish libraries; puplished by the journal of International Society for Oriented Research 30/6/1953.

(139) H. Hasse; Art Iraki (Fakhr); Encyclopedia of Islam.

(140) James (William); The varieties of Religious Experience; New York; 1904.

(141) Journal of International Society for Oriented Research; (Oriens) Leiden; 30/6/1953.

(142) Mingana; Catalogue of Arabic Manuscripts in john Rylands Library; Manchester; 1934.

(143) Nicholson (R.A.); Legacy of Islam; London 1974.

(144) Nicholson (R.A.) The Mystics of Islam; London; 1914.

(145) Nicholson (R.A.); Life of Muhiyyu-Din Ibn Arabi J.R.A.S. 1906.

(146) Nicholson (R.A.); Studies in Islamic Mysticism, Cambridge; 1912.

(147) Spearman; creative mind; London; 1930.

(148) Stace (Walter); Mysticism and philosophy; London and New Yorkl 1961.

(149) Trimingham; The Sufi Orders in Islam; London; 1971.

(150) Thouless (Robert); An introduction to the psychology of Religion; Cambridge; 1928.

(151) Underhill E.; Introduction to Mysticism; London 1950.

(152) Underhill E.; Mysticism; A study in the nature and development of Man's Spritual Consciousness; London; 1940.

(ب) فى الفرنسية:

(153) C.F. Ribot; Eassi sur L'imagination createc; paris; 1928.

(154) H. Corbin; L'imagination creatce dans le Sufism d'Ibn Arabi; Paris; 1958.

(155) H. Delacroix; Le Reve et La Reverie dans Nouveau Traite de psychologie V. 1936.

(156) Leuba (James) psychologie du Mysticism Religileux Traduction par Lucien Herr; 1939.

(157) Massion (Louis); Art; Tarika Ency; de Le Islam.

(جـ) فى الألمانية:

(158) Brokelmann Geschitchte der Arabischen Litteratur; Berlinl 1898 & Supplementbande; Leiden; 1939.

(159) C.F. Horten; Die philosophsohen; Bonn 1912.

(160) C.F. Horten; Die spekulative und positive Theolgie de Islam; Leipzig; 1912.

(161) W. Ahlwardt; Verzeichniss Der Arabischen Handschriften Berlin; 1899.

فهرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحة

القســـم الثانـــى

فلسفة القونوى

الفصل الأول

وحدة الوجود

الفصل الثانى

مراتب الوجود

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب ١٧٧١ / ١٩٨٢

الترقيم الدولي ٤ - ٠٨ - ٥ - ٥ - ٧٢ - ٩٧٧ ISBN

